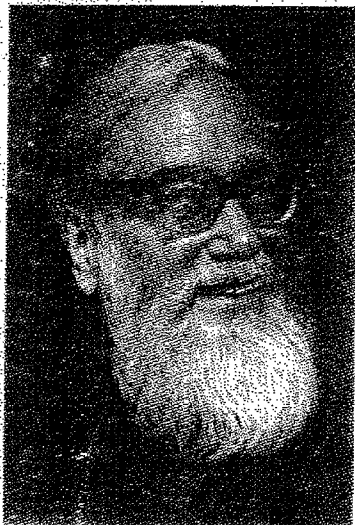




Există astăzi o enormă sete spirituală în inimile oamenilor și este datoria noastră să le răspundem, să-i ajutăm în căutarea lor, mai ales făcându-le accesibile comorile ce ne-au fost încredințate. Eu cred că Duhul Sfânt se poate manifesta și printr-un text. Dacă cineva este de bună credință și caută cu sinceritate și smerenie, oare nu-l va îndruma Dumnezeu pe calea cea bună dându-i ceea ce îi trebuie? Filocalia este una din căile posibile, o răscruce. Să avem încredere în Duhul Sfânt.

Lumea are nevoie nu de o Ortodoxie zgribulită, exclusivă, acuzatoare și închisă în ea însăși, ci îndrăzneată, primitoare, tolerantă și generoasă. Și putem fi toate acestea fără a fi obligați să ne diluăm Tradiția. În acest sens, nimic nu este mai înfrustător ca atitudinea negativistă pe care o au numeroși ortodocși față de Occident și modernitate. După mine, este o deviere, căci Ortodoxia este, fundamental, o afirmație și nu o negație. Din nefericire, trebuie să recunoaștem că astăzi Ortodoxia este deseori inspirată de teamă. Frica este cea care ne închide față de alții, față de Occident. Să nu ne speriem. Să avem încredere în Tradiția noastră!

Episcop Kallistos Ware



Asociația filantropică medicală creștină

CHRISTIANA

ISBN 973-95098-9-4

Împărăția lăuntrică

Kallistos Ware

Kallistos Ware

Împărăția lăuntrică



Christiana

„Cel ce are mireasă este mire, iar prietenul mirelui, care stă și ascultă pe mire, se bucură cu bucurie de glasul lui. Deci această bucurie a mea s-a împlinit.

Acela trebuie să crească, iar eu să mă micșorez.”

Ioan 3, 30-31

Coperta:

Cina cea de Taină
(detaliu)

Marea și Sfânta Mănăstire Vatoped - muntele Athos

Viziunea grafică și tehnoredactare computerizată : Iulian Mirea

Culegere computerizată : Sora Eugenia Vlad

Redactor : Gabriela Moldoveanu

Toate drepturile asupra ediției de față aparțin
Asociației filantropice medicale creștine CHRISTIANA
ISBN 973-95098-9-4

Episcop Kallistos Ware

Împărăția lăuntrică

Introducere de Maxime Egger

Traducere din limba franceză

Sora Eugenia Vlad

Asociația filantropică medicală creștină
CHRISTIANA
București, 1996

KALLISTOS WARE
Evêque de Diokleia
LE ROYAUME INTERIEUR
© Editions *Le sel de la terre*
1993

TEXTELE ORIGINALE

«Go Joyfully: The Mystery of Death and Resurrection». (În curs de apariție la data publicării în versiunea franceză. *N.red*)

«The Mystery of the Human Person». *Sobornost*, 3:1, 1981, pp. 62-69.

«The Orthodox Experience of Repentance». *Sobornost*, 2:1, 1980, pp. 18-28.

«The Spiritual Father in Orthodox Christianity». in *Spiritual Direction: Contemporary Readings*, Ed. K.G. Culligan, Locust Valley (Living Flame Press), 1983, pp. 20-40.

«Silence in Prayer: The Meaning of Hesychia», in *Theology and Prayer*, Ed. A.M. Allchin, *Studies Supplementary to Sobornost*, Nr. 3, 1975, pp. 8-28.

Texte traduse și adaptate în limba franceză de LUCIE și MAXIME EGGER.

INTRODUCERE

O CĂLĂUZĂ PENTRU VREMEA NOASTRĂ

"În Biserica slavei tale stând, în cer a sta ni se pare", cântă Biserica ortodoxă într-un tropar. Preasfințitul Kallistos Ware, pe atunci Timothy, avea șaptesprezece ani când s-a întâlnit pentru prima oară cu Ortodoxia. O amintire încă vie. Luminoasă. "Era într-o sâmbătă după-amiază, ne povestește Preasfinția Sa. Treceam pe una din străzile Londrei când, deodată, am văzut o biserică pe care n-o cunoșteam. Împins de curiozitate, am intrat. Prima impresie a fost aceea de gol. Nu vedeam nimic, nici pupitru, nici scaune, nici bănci. Doar o imensă pardoseală lustruită. Era foarte întunecos. Apoi, obișnuindu-mi-se ochii cu întunericul, am observat că biserica nu era cu desăvârșire goală. În picioare, de-a lungul pereților, erau niște oameni. Erau și icoane luminate de candelă, iar undeva cânta un cor. Sentimentul de gol de la început s-a transformat în opusul său și m-a copleșit impresia unei extraordinare plenitudini. Prin icoane și mâna aceea de credincioși am perceput, tainic, Biserica nevăzută. Mă simțeam parcă sorbit în sus, înălțat într-o lucrare mult mai mare decât mine. Da, mi-era dat să văd cerul pe pământ."

Fără să știe, Kallistos Ware, re trăia experiența trimișilor prințului Vladimir la Constantinopol, într-o zi a anului de grație 988. "Când, mult mai târziu după aceea, am citit

relatarea lor, adaugă Părintele, ardea inima în mine. Dar atunci, născut fiind în 1934 din părinți anglicani practicanți, nu știam mai nimic despre Ortodoxie. Nu înțelegeam limba slavonă. Structura și sensul slujbei la care nimerisem, privegherea de sâmbătă seara, îmi erau total necunoscute, fiind o slujbă ce se oficia pe vremea aceea, la Londra, numai în Biserica rusă. Și nu avea nimic fastuos: corul era mediocru, credincioșii puțini, icoanele caracteristice stilului decadent al secolului al XIX-lea, locul, o întunecoasă și foarte mare clădire gotică pe care Biserica anglicană o împrumutase rușilor. Nu, ceea ce m-a atras atunci n-a fost splendoarea exterioară, a fost ceva lăuntric: evlavia credincioșilor, sentimentul tainic și foarte puternic de comuniune cu sfinții. Din acest moment, înainte chiar de a fi citit ceva despre Biserica ortodoxă, despre doctrina și cultul ei, am știut că-i aparțin, că vreau să devin ortodox¹. Astăzi sunt fericit că n-am descoperit Ortodoxia prin lecturi sau întâlniri, ci prin Liturghie. Cred că e drumul cel mai bun."

Dar, cu toată convingerea sa intimă, Kallistos Ware a mai așteptat încă șase ani până la convertirea formală. În timp ce studia la Oxford - patru ani limbi clasice și doi teologie - l-a întâlnit pe preotul ortodox local, părintele Vasili Krivoșein, mai târziu arhiepiscop în Belgia și autorul unei valoroase cărți despre Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022). Devine membru al foarte activei Asociații anglicano-ortodoxe Sfinții Alban și Serghie, unde cunoaște conferențieri strălucitori ca Nicolai Zernov și părintele Lev Gillet, cunoscut mai bine cu numele său de scriitor: Un monah al Bisericii de Răsărit². Învată astfel, puțin câte puțin, să cunoască mai bine Ortodoxia. Este atras în mod special de patru elemente. În primul rând, de puterea Tradiției, continuitatea vie a Bisericii din Răsărit cu Biserica Apostolilor, a Martirilor și a Părinților, departe de rupturile și diviziunile care au afectat creștinismul occidental începând din

Evul Mediu. Al doilea, Liturghia și simțul profund al comuniunii cu sfinții, al unității Bisericii pământești cu Biserica cerească. Al treilea, Rugăciunea lui Iisus, chemarea Numei și lucrarea lăuntrică a Duhului Sfânt, așa cum s-a făcut arătată, de exemplu, în figura Sfântului Serafim de la Sarov (1759-1833), care i-a mers imediat la inimă. Și, în sfârșit, experiența martiriului: a grecilor sub otomani, despre care a scris o carte³, și a poporului rus sub regimul comunist.

La capătul acestei prime perioade de inițiere și maturizare, Kallistos Ware este primit în Biserica ortodoxă în 1958. Are 23 de ani. Deși, prin sensibilitatea sa, se simțea apropiat de spiritualitatea rusă, intră în arhidioceza greacă de sub jurisdicția Patriarhiei Ecumenice de la Constantinopol. "Biserica rusă din diaspora mă atrăgea, explică Preasfinția Sa, dar eram conștient de precaritatea situației sale canonice. Pe de altă parte, cunoscând greaca veche, îmi era ușor să înțeleg Liturghia bizantină. Și credeam că viitorul Ortodoxiei în Occident era mai degrabă în Patriarhia Ecumenică. Dar aceasta nu înseamnă că sunt sectar sau fanatic. Nu voi condamna pe nimeni dacă alege mai degrabă o jurisdicție decât alta. Cred că occidentalii care se convertesc trebuie să se ducă acolo unde se simt acasă." Ironia sorții, episcopul său grec nu se socotește vrednic să se ocupe personal de un occidental și-l trimite la un preot al Bisericii ruse din diaspora, părintele George Șermetiev (+1971), care-i devine duhovnic.

Urmează apoi, din 1958 până în 1965, o destul de lungă perioadă de călătorii și studii pe care le face într-un fel ca autodidact. Dorind să cunoască centrele duhovnicești ale Ortodoxiei, să cerceteze manuscrise și să adune materiale pentru teza sa de doctorat despre istoria monahismului și Sfântul Marcu Monahul⁴, se duce la Muntele Athos, la Ierusalim și în insula Patmos. În același timp, la inițiativa marelui editor englez Penguin, scrie prima sa carte, o pre-

zentare sintetică, istorică și teologică a Traditiei Răsăritului creștin: Ortodoxia, Biserica celor șapte Sinoade. Publicată în 1963, tradusă și editată în franceză în 1968, cartea devine repede un "clasic" al literaturii ortodoxe. Epuiată demult, a trebuit să fie reeditată de curând la Desclée de Brouwer, într-o versiune complet adusă la zi. "Această nouă versiune este mai nuanțată, mai puțin abruptă și mai puțin violentă ca prima, mai ales în problema filioque⁵, explică autorul. În anii șaiszeci, eram mult influențat de Vladimir Lossky." Și acum am o mare admirație pentru el, dar sunt mai puțin categoric în această privință. Deosebirea dintre Occidentul și Răsăritul creștin în problema Sfintei Treimi rămâne desigur importantă, dar mai puțin decât se pretinde de obicei. Se atribuie Occidentului puncte de vedere care aparțin unor autori scolastici și sunt departe de a constitui o normă. Personal, cred că Fericitul Augustin nu este atât de diferit de Părinții capodocieni. Filioque nu are ce căuta în Simbolul credinței, dar, în Occident, există maniere de a-l explica care sunt în acord cu Ortodoxia."

În 1963, Kallistos Ware se duce în Canada unde petrece șase luni într-o mănăstire a Bisericii diasporei ruse. Dar viziunea rigidă și îngustă a monahilor de aici l-a întristat. Afirmația, curentă în aceste medii, deși nu generalizată, că Duhul Sfânt nu poate fi dobândit decât de ortodocși îl șochează cu atât mai mult cu cât contrazice experiența sa duhovnicească și trecutul său de anglican. Înțelege că nu aici este locul său și revine în Marea Britanie. Abia sosit, noul arhiepiscop grec, Athenagoras II, îl cheamă și-l numește secretarul său. În 1965 este hirotonit diacon; primește numele de Kallistos care-l așază sub patronajul unui autor filocalic, Sfântul Callist Xantopol. Episcopul său îl trimite la Patmos, la mănăstirea Sfântul Ioan Evanghelistul, unde petrece un an de zile. Își împlinește astfel visul de adolescent: se călugărește. "Mă gândisem la acest lucru, fără să iau decizia formală, de la vârsta de 16 ani,

când eram încă anglican, precizează Kallistos Ware. Apoi, bineînțeles, am avut îndoieli. Și nu numai o dată, la universitate, m-am gândit la căsătorie. Dar mereu m-am întors la monahism."

Kallistos Ware și-a exprimat viziunea, foarte ortodoxă, despre raportul dintre căsătorie și monahism, într-un text de o rară frumusețe: "Căsătoria și viața monastică se completează și se echilibrează cam în felul în care se completează și se echilibrează în teologie calea catafatică și cea apofatică. (...) Ambele sunt Taine ale iubirii. Dar ceea ce soțul și soția realizează unul prin celălalt, călugărul se străduiește să dobândească direct. (...) Amândouă căile sunt expresii reale ale preoției împărătești, universale, a celui botezat. Amândouă sunt necesare Bisericii și nici una din ele nu poate fi înțeleasă cu adevărat decât în lumina celeilalte. (...) Monahul și creștinul căsătorit sunt și unul și celălalt și asceți și materialisti în același timp, (...) adică (persoane) care mărturisesc potențele spirituale ale lucrurilor materiale. Ambii reneagă păcatul și afirmă lumea. Diferența dintre ei rămâne numai în condițiile exterioare ale luptei lor ascetice. (...) Pentru noi toți, căsătorii sau monahi, iubirea este, cu harul dumnezeiesc, atât ceva ce avem deja și izbucnește spontan în inimile noastre, cât și ceva ce trebuie să învățăm și pentru care trebuie să luptăm și să suferim mereu. Iubirea este atât punctul de plecare cât și cel de sosire. Iubirea este în centrul ființei noastre: este chiar esența noastră și, dacă nu iubim, nimic nu suntem. Oriunde am fi, în căminul nostru sau în mănăstirea noastră, să ne străduim să devenim mai deplin ceea ce suntem deja."

În 1966, Kallistos Ware este hirotonit preot, chiar înainte de a pleca la Oxford, unde primise numire la Universitate. Singurul ortodox în colegiul profesorilor, va preda cursul de "studii ortodoxe orientale" la catedra Facultății de teologie. În 1982, "împotriva voinței sale" este hirotonit e-

piscop vicar de Diokleia (Asia Mică), sub autoritatea diocezei ortodoxe din Marea Britanie.

La Oxford, Kallistos Ware s-a nevoit în ascultarea pe care i-o dăduse duhovnicul său de la mănăstirea din Patmos, părintele Amphilokios (+1970): să facă punți. Să fie un "podar", adică cel care ajută la trecerea frontierei, la depășirea lor pentru reunirea celor divizați de ele, să deschidă trecători între Orient și Occident. Este o lucrare pe care a împlinit-o la două nivele. În primul rând între ortodocșii uniți în aceeași credință și în Duhul Sfânt, dar de atâtea ori separați în fapt de granițele de naționalitate și jurisdicție. În 1966, la Oxford nu era decât o comunitate rusă. Athenagoras II îi cere să înființeze o parohie greacă. O face, dar, fără nici o greutate, în colaborare cu rușii. Rezultatul, în 1973, eveniment absolut excepțional, cele două comunități hotărăsc să-și unească forțele și să construiască, împreună, o singură biserică. "Astăzi, explică Preasfințitul Kallistos, avem două parohii (greacă și rusă), două jurisdicții (Patriarhia Ecumenică de Constantinopol și Patriarhia Moscovei), două calendare (iulian și gregorian) dar o singură biserică. În Dumnezeiasca Liturghie, suntem una, o singură adunare de credincioși. Cu excepția unor sărbători care se oficiază la date diferite, cei doi episcopi de Oxford slujesc împreună: fiecare slujbă e oficiată în trei limbi, engleză, greacă și slavonă. Desigur, situația nu este întotdeauna ideală și nici ușor nu este, dar încercăm să mărturisim unitatea panortodoxă". Împreună cu Londra, locul parohiei atât de active a Mitropolitului Antonie de Suraj, orașul Oxford a devenit, de-a lungul anilor, unul dintre cele mai vii centre ortodoxe din Europa. Un semn al acestei vitalități și a strălucirii sale sunt cei nu mai puțin de doisprezece preoți hirotونيți aici până acum și trimiși în cele patru colțuri ale țării!

Pod și podar a fost Kallistos Ware și între Ortodoxie și Occident. Mai întâi prin învățătura sa care se adresează

mai ales studenților neortodocși și prin prezența activă în Asociația Sfinții Alban și Serghie. Apoi prin scrisul său, în reviste de dialog ca Eastern Churches Review, ieri, și Sobornost, astăzi, sau cărți ca Approches de Dieu dans la tradition orthodoxe⁸, care a introdus mulți occidentali în creștinismul răsăritean. În sfârșit, prin traduceri sale: Triodul și Mineele marilor sărbători, adaptate limbii lui Shakespeare, în colaborare cu Maica Maria de la mănăstirea Bussy-en-Othe (Franța); dar mai ales, Filocalia părinților neptici⁹, florilegiu de texte ascetice și mistice din secolul al IV-lea până în al XVI-lea, publicate la Veneția în 1783 de sfinții Macarie al Corintului și Nicodim Aghioritul, a cărei ediție engleză o coordonează.

Textele din prezența culegere, inedite în franceză, mărturisesc de asemenea că Filocalia, "iubirea de ceea ce este frumos și bun, iubirea de Dumnezeu ca izvor al oricărei frumuseți, iubirea de tot ceea ce conduce la unirea cu frumusețea dumnezeiască și necreată", și întreaga tradiție palamită a cărei expresie este de altminteri, se află în inima spiritualității lui Kallistos Ware. El însuși nu ezită să vorbească de o "spiritualitate filocalică".¹⁰ "Metodă științifică" (Nicodim Aghioritul), școală a rugăciunii, Filocalia este, cum spune Sfântul Filotie Sinaitul, o cale "spre împărăția dinăuntru și împărăția lumii de apoi" și are ca scop îndumnezeirea, comuniunea omului, aici și acum, cu Dumnezeu cel deodată cunoscut și necunoscut, immanent și înfinit, transcendent. Mijloacele Filocaliei: nepsis-ul (trezvia, veghea) și isihia, adică liniștea lăuntrică a inimii curățite de orice gând și orice imagine. În sfârșit, instrumentul său: Chemarea numelui sau Rugăciunea lui Iisus însoțită, eventual, de tehnici corporale sau respiratorii.

La ora la care Ortodoxia este pândită, aici și în alte părți, de ritualism, este fundamentală această reamintire a priorității "omului celui lăuntric" (Rom.7,22; 2Cor.4,16; Ef.3,16) asupra celui din afară, a rugăciunii inimii asupra

celelalte a buzelor, a lăuntricului asupra exteriorului, a duhului asupra literei. Cum explică Sfântul Nicodim Aghioritul în introducerea sa la Filocalia, nevointele ascetice, împlinirea rânduielii, ostenele trupești, respectarea sfintelor canoane, oricât de importante ar fi, sunt pentru viața duhovnicească ce sunt și frunzele pentru pomi. Singure nu sunt suficiente nici pentru păstrarea credinței și tradiției ortodoxe și nici pentru creșterea duhovnicească. Esențialul, "singurul lucru necesar", este fructul, adică trezvia lăuntrică, păzirea minții și curăția inimii, singurele mijloace de a ne "întoarce la harul desăvârșit al Duhului ce ne-a fost dat la început prin Botez."

Sfântul Nicodim Aghioritul sublinia vocația universală a Filocaliei. Sfântul Paisie Velicicovschi (1722-1794) dimpotrivă, temându-se ca ea să nu cadă în mâinile unor persoane nepregătite sau lipsite de îndrumare duhovnicească, s-a împotrivit mult timp ca traducerea făcută de el în slavonă să fie tipărită. Kallistos Ware este cu totul de partea Sfântului Nicodim. Calea filocalică și practicarea Rugăciunii lui Iisus, care este inima acestei căi, nu sunt rezervate monahilor sau ortodocșilor, cu condiția să "aparțin deplin și activ Bisericii" și să ducă o "viață sacramentală regulată". Ca și porunca Sfântului Apostol Pavel, "rugăți-vă neîncetat" (1 Tes. 5, 17), ea se adresează oricărui creștin, oricare i-ar fi ocupația în lume. "Chemarea numelui este o rugăciune de o extremă simplitate, scrie Preasfinția Sa. Este o rugăciune ce poate fi adoptată de toți; nu pretinde nici o cunoaștere specială, nici o pregătire complicată. (...) Fiind atât de scurtă și simplă, Rugăciunea lui Iisus poate fi rostită oriunde și oricând, (...) în autobuz, în timpul lucrului, în grădină sau în bucătărie, îmbrăcându-te sau mergând, când suferi de insomnie, în perioadele de disperare sau tensiune, când alte forme de rugăciune sunt imposibile. Din acest punct de vedere, trebuie să recunoaștem că este o rugăciune foarte potrivită pentru tensiunea lumii

moderne. (...) Este o rugăciune potrivită pentru toate etapele vieții duhovnicești, de la cea mai elementară până la cea mai avansată."¹¹

Cale de rugăciune și transformare lăuntrică, această spiritualitate filocalică ar putea fi, împreună cu lucrarea de slujire a celor sărmani, piatra unghiulară a ecumenismului de mâine. Un ecumenism al inimii, în plină înflorire față de ecumenismul oficial al instituțiilor și al comisiilor teologice care se află astăzi într-un punct mort dacă nu chiar în regres. Kallistos Ware, în orice caz, este frapat de succesul Filocaliei în Occident. Prima versiune engleză, tradusă din slavonă - două volume mari de 420 pagini fără numeroase explicații - s-a reeditat deja de vreo zece ori de la prima sa apariție în 1951-54. Primele volume ale noii traduceri, în curs, din limba greacă, s-au reeditat deja.

"Influența Filocaliei n-a încetat să crească, explică Preasfinția Sa. În mod paradoxal, opera a avut efectul cel mai puternic nu în secolul al XVIII-lea al lumii grecești aflate sub turci, nici în «sfânta Rusie» pre-revoluționară, nici într-o altă țară de tradiție ortodoxă ci, mai ales, în Europa occidentală și în America de Nord în ultima jumătate a acestui secol".¹² Pregătit mai ales de publicarea în mai multe limbi a Povestirilor unui pelerin rus¹³, Occidentul s-a arătat a fi un teren în mod special receptiv față de Filocalie. "E uimitor, dar încurajator în același timp, ca o culegere de texte duhovnicești, destinate la origine grecilor ce trăiau sub puterea otomană, să aibă adevăratul ei impact două secole mai târziu în Occidentul secularizat și post-creștin, printre copiii acestor «Lumini» pe care Sfinții Macarie și Nicodim le priveau cu cea mai mare teamă, continuă Kallistos Ware. Sunt cărți ce par a fi scrise mai puțin pentru timpul lor și mai mult pentru generațiile viitoare. (...) Adevărată bombă cu întârziere duhovnicească, Filocalia este cu siguranță una dintre acestea. Adevărata epocă a Filocaliei este mai degrabă secolul nostru decât cel de al

XVIII-lea. Deși este imposibil să măsoară prin statistici viața de rugăciune, se poate spune că invocarea Numelui este astăzi practică, mai mult ca niciodată în trecut, atât în Răsărit cât și în Occidentul creștin. Iar cei ce citesc și practică Filocalia nu sunt, cei mai mulți, nici universitari, nici teologi calificați sau specialiști bizantinologi, ci oameni simpli care nu cunosc, în general, Ortodoxia, și poate nici chiar prea multe despre trăirea vie a credinței creștine, dar sunt pur și simplu interesați de viața Duhului.

"Bineînțeles, este riscant să se izoleze experiența duhovnicească de orice context doctrinar, sacramental sau comunitar și trebuie să avem grijă să nu se cadă în anumite forme de gnosticism caracteristice mișcării New Age. Acest pericol trebuie să ne invite la prudență și vigilență, dar nu este un motiv să ne retragem și să ne închidem în noi înșine. Există astăzi o enormă sete spirituală în inimile oamenilor și este datoria noastră să le răspundem, să-i ajutăm în căutarea lor, mai ales făcându-le accesibile comorile ce ne-au fost încredințate. Eu cred că Duhul Sfânt se poate manifesta și printr-un text. Dacă cineva este de bună credință și caută cu sinceritate și smerenie, oare nu-l va îndruma Dumnezeu pe calea cea bună dându-i ceea ce îi trebuie? Filocalia este una din căile posibile, o răscruce. Să avem încredere în Duhul Sfânt." Există într-adevăr persoane care au început să practice Rugăciunea lui Iisus fără să fie creștini, ca pe o mantră. Și, puțin câte puțin, în mod inconștient, puterea Numelui a lucrat în ei și le-a deschis inima spre prezența personală și spre fața lui Hristos.

Tradițională, echilibrată, niciodată polemică, Ortodoxia predicată și proslăvită de Kallistos Ware este, după cum se vede, cu fermitate deschisă. "Lumea are nevoie nu de o Ortodoxie zgribulită, exclusivă, acuzatoare și închisă în ea însăși, ci îndrăzneată, primitoare, tolerantă și generoasă. Și putem fi toate acestea fără a fi obligați să ne diluăm

Tradiția, declară Preasfinția Sa. În acest sens, nimic nu este mai întristător ca atitudinea negativistă pe care o au numeroși ortodocși față de Occident și modernitate. După mine, este o deviere, căci Ortodoxia este, fundamental, o afirmație și nu o negație. Din nefericire, trebuie să recunoaștem că astăzi Ortodoxia este deseori inspirată de teamă. Frica este cea care ne închide față de alții, față de Occident. Să nu ne speriem. Să avem încredere în Tradiția noastră. Nu sunt pentru compromisurile doctrinare, dar știu că am fost mult ajutat în formarea mea ortodoxă de scrierile unor romano-catolici ca Urs von Balthasar, Henri de Lubac, Jean Daniélou, de anglicani ca Michael Ramsey, arhiepiscop de Canterbury, care a scris cea mai bună carte pe care o cunosc despre Schimbarea la Față. Da, există aici, pe plan spiritual, schimburi ce pot fi foarte fructuoase. Occidentul, întâlnirea cu Occidentul, ne poate ajuta să ne înțelegem mai bine și să ne aprofundăm Ortodoxia.

Din același motiv regret și atitudinea antiintelectuală și anticulturală a unor ortodocși, convertiți sau nu, mai subliniază Kallistos Ware. Buna folosire a rațiunii umane, înțeleasă nu în sensul unui raționalism strâmt, este cu desăvârșire în tradiția și duhul Părinților Bisericii. De ce ar trebui să-i renegăm pe Dante, Montaigne, Shakespeare, Milton, Victor Hugo și alții? Nu aparțin și ei moștenirii noastre culturale? Este important pentru ortodocșii din Occident să cunoască bine poezia, arta, cultura țărilor în care locuiesc. De ce n-ar fi posibil să fii în același timp ortodox pe plan duhovnicesc și occidental pe plan cultural? Nu există în asta nici incompatibilitate, nici contradicție, ci doar o tensiune creatoare ca cea pe care o găsim, de exemplu, în definiția dogmelor, unde se încearcă unirea a două adevăruri paradoxale și antinomice. Există, bineînțeles, un risc. Dar trebuie să ne asumăm riscurile. De multe ori, oamenii care intră în Biserica ortodoxă cred sau speră să găsească un răspuns imediat, rapid și sigur la toate întrebările lor. De

parcă aici n-ar trebui să fie loc pentru îndoială sau ezitare. Personal nu cred că aceasta este adevărata Ortodoxie. Căci există o formă de certitudine pe care Biserica nu poate să o aibă, mai bine zis, nu trebuie să o caute. Duhul Bisericii este un duh de explorare, apofatic. Adevărul nu este alcătuit din argumente care dau răspunsuri sistematice la toate întrebările, ci este o lumină. Și ca orice lumină, e înconjurată de umbre și întunecimi. Să avem smerenia să recunoaștem că avem multe probleme nerezolvate la care Occidentul, cu tradiția lui, ne poate ajuta să găsim soluții."

Este, mai ales, cazul slujirii sociale. "Există un real pericol pentru ortodocșii din Occident să se rupă nu numai de mediul lor cultural, ci și, într-un sens mai larg, de acțiunea socială, constată Kallistos Ware. Retragerea din lume într-un cerc strâmt, protector și plin de siguranță, un microcosmos liturgic în care totul este armonios și frumos, ar fi o trădare a plenitudinii Ortodoxiei. Căci adevărata Ortodoxie respinge separarea dintre sacru și secular. Dumnezeu poate fi găsit peste tot, în fiecare persoană. Totul este potențial sacru: totul poate deveni sacru. Locul central, din nefericire uitat adesea, pe care spiritualitatea noastră o dă pildei despărțirii caprelor de oi la Judecata de apoi (Mt. 25,31-45) este o mărturie. Cred că trebuie, ca ortodocși, să ne angajăm în slujirea celor sărmani. Să trăim asta! Să ieșim din gogoșa noastră, să mergem în întâmpinarea celui alt, Să-L descoperim pe Hristos în aproapele nostru. Să ne inspirăm de la nebunii în Hristos care merg înaintea nevoiașilor, a lepădaților, a prostituatelor, a betivilor, a tuturor acestor proscriși ai pământului pe care clerul respectabil nu-i va întâlni niciodată! Kallistos Ware îi iubește mult pe nebunii în Hristos. Pentru Părintele Kallistos ei sunt expresia extremă și sublimă a carității, a iubirii lui Hristos care participă total la suferința celui alt desăvârșind deo-ființimea cu neamul omenesc pe cruce. Nebunul în Hristos,

ne spune Kallistos Ware, arată "că nu-i ajutăm pe alții prin ce spunem, ci prin ce suntem, prin maniera noastră de a trăi. Credința nu se predică prin elocvență sau prin argumente subtile, ci prin compasiune."¹⁴

Pentru aceasta trebuie să începem prin a ne realiza vocația proprie. "Să devii, conștient și activ, ceea ce ești deja în mod potențial și secret, în virtutea creării tale după chipul lui Dumnezeu și a re-creării în Botez, proclamă Kallistos Ware. Să devii ceea ce ești: mai exact, să revii la tine însuți; descoperă-l pe cel ce deja este în tine: ascultă-l pe cel ce niciodată n-a încetat să vorbească în tine; posedă-l pe cel ce chiar acum te posedă".¹⁵ La această ucenicie a lăuntricului, a "revenirii în sine", a ascultării, a pocăinței, a rugăciunii, a luptei împotriva gândurilor și patimilor, ne invită textele ce urmează. O călătorie filocalică în iubirea frumuseții lui Hristos, ce ne duce de la moarte la viață.

Maxime Egger

DESPRE MOARTE ȘI ÎNVIERE

Începem cu sfârșitul
T. S. Eliot

În cultul Bisericii ortodoxe ruse, în timpul rugăciunilor care preced începerea Sfintei Liturghii euharistice, ușile centrale ale iconostasului (ușile împărătești) rămân închise. Când începe propriu-zis Sfânta Liturghie, ușile se deschid lăsând să se vadă Sfântul Altar, iar Preotul oficiant psalmodiază binecuvântarea. Acest moment esențial este evocat de prințul Eugen Trubețkoi (1863-1920) - filosof religios rus - în ultimele cuvinte rostite pe patul de moarte: "Se deschid Porțile împărătești! Începe marea Liturghie!" Pentru el moartea nu era o ușă care se închide, ci una care se deschide; nu un sfârșit, ci un început. Ca și pentru primii creștini, ziua morții a fost pentru el ziua sa de naștere.

Existența noastră omenească poate fi comparată cu o carte. Majoritatea oamenilor consideră că textul real, istorisirea principală este viața pământească, iar viața viitoare - când se crede în existența ei, bineînțeles - este privită ca o simplă anexă. Atitudinea autentic creștină este exact inversă: viața de aici este doar prefata, introducerea cărții, iar viața viitoare este principalul ei conținut. Momentul morții nu este concluzia cărții, ci începutul primului capitol.

Despre acest punct final care, de fapt, este punctul de plecare, trebuie să amintim două lucruri atât de evidente încât sunt uitate cu mare ușurință. Mai întâi, moartea este un fapt inevitabil și cert. Apoi, moartea este o taină. Trebuie deci s-o privim cu aceste sentimente opuse: cu sobrietate și realism pe de o parte; cu teamă și uimire pe de altă parte.

În această viață putem fi siguri de un singur lucru: că vom muri cu toții - în afară de cazul în care cea de a doua venire a lui Hristos ar avea loc înainte. Moartea este singurul eveniment determinat, inevitabil la care se poate aștepta omul. Și dacă încerc s-o uit, să-mi ascund caracterul ei inevitabil, nu am decât de pierdut. Adevăratul umanism nu poate fi separat de conștiința morții; nu-mai înfruntând și acceptând realitatea morții ce va veni pot deveni cu adevărat vii. Cum observa D. H. Lawrence, "fără cântecul morții, cântecul vieții este ridicol și fără nici un farmec". Ignorând dimensiunea morții, lipsim viața de adevărata ei măreție.

Dar acest realism și hotărârea de a-i da morții un sens nu trebuie să ne facă să ignorăm cel de al doilea adevăr: caracterul tainic al morții. Oricât de multe ne-ar spune diferitele tradiții religioase, tot nu înțelegem mai nimic despre "această țară necunoscută din care nici un călător nu se mai întoarce..." Este adevărat, cum remarca și Hamlet, că frica de moarte "zăpăcește voința". Trebuie să rezistăm tentației de a căuta prea departe și de a spune prea multe despre ea. Moartea nu trebuie banalizată. Este ea un fapt inevitabil și sigur, dar este și o mare necunoscută.

Sfântul Isaac Sirul (sec.VII) exprimă foarte bine atitudinea realistă și cumpătată pe care trebuie s-o păstrăm în fața morții: "Pune în inima ta, o, omule, gândul că trebuie să pleci și nu conțeni să-ți spui: «iată ingerul a

venit să mă ia, e la ușă. De ce sunt aici și nu fac nimic? Voi pleca pentru totdeauna; nu există întoarcere.» Toată noaptea să cugeti aceasta și nici ziua să nu părăsești gândul. Și când va veni ceasul plecării, primește-l cu bucurie spunând: «Vino în pace! Știam că vei veni și n-am fost fără băgare de seamă față de ce mi-ar putea folosi pe cale.»¹

Este bine să reținem trei lucruri în legătură cu locul morții în viața noastră și atitudinea pe care trebuie să o avem față de ea. Mai întâi, moartea este mai aproape decât ne imaginăm noi. Apoi, ea este profund nenaturală, potrivnică planului dumnezeiesc dar, în același timp, și un dar al lui Dumnezeu. Și, în sfârșit, este o despărțire care nu este despărțire.

Moartea nu este doar un eveniment îndepărtat, plasat undeva la capătul vieții ca o concluzie a vieții pământești, ci o realitate foarte prezentă și permanentă în jurul nostru și în noi. *Mor în fiecare zi!* spune Sfântul Apostol Pavel (1Cor.15,31); "Vremea morții e în fiecare clipă", întărește T. S. Eliot. Tot ceea ce trăiește este o formă de moarte; tot timpul murim. Dar, în această experiență cotidiană a morții, fiecare moarte este urmată de o nouă naștere; orice moarte este, în același timp, o formă de viață. Viața și moartea nu sunt contrarii, nu se exclud reciproc, ci se întrepătrund. Orice existență umană este o imbinare de moarte și de înviere, "ca fiind pe pragul morții deși iată că trăim" (2Cor.6,9). Pelerinajul nostru pe pământ este un Paște permanent, o continuă traversare a morții spre o nouă viață. Între nașterea dintâi și ultima moarte, firul întregii noastre existențe este alcătuit dintr-o serie de "inici" morți și nașteri.

De fiecare dată când adormim, la căderea nopții, pre-gustăm din moarte și de fiecare dată când ne trezim, în dimineața următoare, suntem de parcă am fi înviați din

morți. O binecuvântare evreiască spune: "Binecuvântat fii Doamne, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii pe care o rezidești în fiecare dimineată." Același lucru se întâmplă și cu noi: în fiecare dimineată la trezire suntem ca zidiți din nou. Poate și moartea ultimă va fi o "re-zidire", o adormire urmată de o trezire. Adormim fără teamă în fiecare noapte pentru că știm că ne vom trezi iarăși a doua zi dimineată. De ce n-am avea aceeași încredere în ultima adormire? De ce n-am putea crede că ne trezim, făpturi noi, în veșnicie?

Putin diferit, acest model viață-moarte apare și în procesul creșterii noastre. În fiecare etapă trebuie să moară ceva în noi ca să putem trece la etapa următoare. Trecerea de la vârsta sugarului la primă copilărie, de la copilărie la adolescență, de la adolescență la vârsta adultă implică, de fiecare dată, o moarte lăuntrică ce dă naștere la ceva nou. Sunt treceri care, mai ales de la copilărie la adolescență, pot fi izvorul unei crize, uneori chiar foarte dureroase. Dar dacă, într-un fel sau altul, refuzăm această nevoie de a muri, nu ne putem dezvolta, nu putem deveni persoane adevărate. Cum scrie George Mac Donald în romanul său *Lilith*: "Veți muri atât cât ați refuzat să trăiți." Numai moartea vechiului face posibilă apariția noului în noi: fără moarte n-ar exista o viață nouă.

Dacă a deveni adult este o formă de moarte, tot feluri de a muri sunt și plecările dintr-un loc sau despărțirile de o persoană iubită. Sunt despărțiri, separări necesare neîntreruptei noastre creșteri spre maturitate. Niciodată n-am putea realiza tot ce avem în noi, adevăratul nostru potențial, dacă n-am avea, într-o bună zi, curajul să părăsim peisajul familiar, să ne despărțim de actualii prieteni și să ne făurim legături noi. Cramponându-ne prea mult de ceea ce a fost, respingem chemarea de a descoperi noul. Sau, cum spune Cecil Day Lewis: "formarea in-

dividualității începe cu o plecare și, dându-i drumul celui care pleacă, dai dovadă de iubire."

O altă formă de moarte pe care o înfruntăm cu toții într-o bună zi, este experiența părăsirii. De exemplu, atunci când solicităm un loc de muncă și suntem respinși - atâția tineri absolvenți trec astăzi prin această moarte! Sau când suntem respinși în dragoste. Cu adevărat moare ceva în noi când descoperim că iubirea noastră rămâne fără răspuns și că altcineva este alesul sau aleasa. Și totuși, chiar și acest fel de moarte poate fi izvorul unei noi vieți. Pentru mulți tineri deziluzia în dragoste este începutul maturizării, inițierea în viața adultă. Apoi, doliul: pierderea unei ființe dragi e o moarte resimțită și de inima celui rămas. Avem impresia că o parte din noi însine nu mai este, că ni s-a amputat un membru. Dar și doliul, când este înfruntat și acceptat lăuntric, ne face, pe fiecare dintre noi, mai vii ca înainte.

Pentru mulți credincioși, moartea credinței - pierderea (cel puțin aparentă) a certitudinilor celor mai profunde legate de Dumnezeu și sensul existenței - este aproape la fel de traumatizantă ca pierderea unui prieten sau a tovarășului de viață. Dar și aceasta este o experiență de moarte-viață prin care trebuie să trecem pentru maturizarea credinței. Adevărata credință este un permanent dialog cu înșoiala. Dumnezeu depășește în mod absolut tot ceea ce putem noi spune despre El. Conceptele noastre intelectuale sunt idoli pe care trebuie să-i zdrobim. Ca să fie pe deplin vie, credința noastră trebuie să moară mereu.

În toate aceste cazuri, vedem că moartea nu are un caracter distrugător, ci unul creator. Din moarte vine învierea. Orice formă de moarte e o naștere la mai multă viață. Să nu fie la fel și pentru moartea de la sfârșitul vieții noastre pământești? Nu este oare cea mai de pe urmă și cea mai formidabilă moarte-înviere dintre cele pe

care le-am cunoscut de când ne-am născut? Departe de a fi o totală întrerupere, moartea este expresia cea mai cuprinzătoare și cea mai completă a tot ceea ce am trăit în decursul vieții. Dacă micile morți prin care a trebuit să trecem ne-au condus de fiecare dată la o înviere, într-un *dincolo*, de ce n-ar fi la fel și pentru marele moment al morții, când vine clipa să părăsim această lume?

Dar aceasta nu este totul. Pentru creștini, modelul de moarte-înviere permanent prezent în viața noastră își întemeiază sensul profund în viața, moartea și învierea Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Istoria fiecăruia dintre noi trebuie înțeleasă în lumina istoriei Sale pe care o prăznuim în fiecare an în sfânta Săptămână a Patimilor, dar și în fiecare duminică în Liturghia euharistică. Toate micile noastre morți și învieri sunt unite, de-a lungul istoriei, cu moartea și Învierea Sa definitivă, iar micile noastre paști sunt ridicate și reafirmate de marele Său Paste. Moartea lui Hristos, după Liturghia Sfântului Vasile, este o "moarte de viață-dătătoare". Pe acest temelie credem că și moartea noastră poate fi "dătătoare de viață". Hristos este înaintemergătorul nostru și pârğa noastră. Așa cum afirmă Biserica ortodoxă în noaptea de Paste, într-o omilie atribuită Sfântului Ioan Gură de Aur (sec.IV): "Nimeni să nu se teamă de moarte, că ne-a izbăvit pe noi moartea Mântuitorului; a stins-o pe ea Cel ce a fost ținut de ea (...) Înviat-a Hristos și viața stăpânește. Înviat-a Hristos și nici un mort nu este în groapă."²

Iată deci, că de-a lungul întregii noastre vieți, moartea ne este tovarăș de drum ca o experiență zilnică neîntreruptă, mereu repetându-se. Și totuși, oricât ne-ar fi de familiară, moartea rămâne profund nefirească. Ea n-a aparținut sfatului celui mai înainte de veci al lui Dumnezeu pentru creația Sa. Dumnezeu nu ne-a creat ca să murim, ci ca să trăim. Mai mult, El ne-a creat ca pe o unitate indivizibilă. Din punctul de vedere iudeu sau creș-

tin, persoana umană trebuie privită în termeni holistici: nu suntem un suflet închis vremelnic într-un trup din care aspiră să se elibereze, ci o totalitate integrată ce îmbrățișează și trupul și sufletul. Carl Gustav Jung avea dreptate să insiste asupra a ceea ce numește el "adevăr misterios": "Spiritul este trupul viu văzut dinăuntru și trupul este manifestarea dinafară a spiritului viu - ambele fiind cu adevărat una." Deci moartea, ca separare a trupului de suflet, este un violent atentat la unitatea firii noastre omenești.

Dacă moartea este ceva ce ne așteaptă pe toți, nu este pentru aceasta mai puțin profund anormală. E monstruoasă și tragică. În fața morții apropiate sau a propriei noastre morți, oricât de realiști am fi, sentimentele de dezolare, oroare și chiar indignare sunt justificate: "Nu intrați tăcuți în această noapte, urlați, tunăți și fulgerați împotriva agoniei lumii", spune poetul Dylan Thomas. Iisus Însuși a plâns la mormântul prietenului Său Lazăr (In. 26,38), iar în grădina Ghetsimani a fost cuprins de frică în fața imanenței propriei Sale morți (Mat. 26,38). Sfântul Apostol Pavel consideră moartea "vrăjmasul cel din urmă, care va fi nimicit" (1Cor.15,26) și o leagă strâns de păcat: "boldul morții este păcatul" (1Cor.15,56). Murim pentru că trăim cu toții într-o lume căzută, pervertită, dezbinată, nebună, zdrobită. Dar, deși tragică, moartea este și o binecuvântare. Cu toate că n-a făcut parte din planul dumnezeiesc, nu este mai puțin un dar al lui Dumnezeu, fiind o expresie a milostivirii și compătimirii Sale. Pentru noi oamenii, viața veșnică în această lume căzută, captivi pentru totdeauna cercului vicios al urâtului și păcatului, ar fi fost un destin teribil și insuportabil. Din această cauză Dumnezeu ne-a oferit o scăpare desfăcând unirea dintre suflet și trup pentru a le recrea, a le reuni la învierea cea de obște și a le readu-

ce astfel la plenitudinea vieții. Ca olarul profetului Ieremia: "Și am intrat eu în casa olarului și iată acesta lucra cu roata și vasul pe care-l făcea olarul din lut s-a stricat în mâna lui; dar olarul a făcut dintr-însul alt vas, cum a crezut că-i mai bine să-l facă." (Ier. 18,3) Olarul dumnezeiesc ia în mâinile Sale vasul umanității noastre, decăzut prin păcat și-l sparge pentru a-l recrea și a-i reda slava cea dintâi. Moartea, în acest sens, devine și instrumentul restaurării noastre. Așa cum cântă Biserica ortodoxă în slujba înmormântării: "Cel ce cu mâna dintru neființă m-ai zidit și cu chipul Tău cel dumnezeiesc m-ai cinstit, iar pentru călcarea poruncii iarăși m-ai întors în pământul din care am fost luat, la cel după asemănare mă ridică, cu frumusețea cea dintâi iarăși împodobindu-mă." În epitaful pe care și l-a compus singur, Benjamin Franklin scria: "Aici odihnește trupul tipografului Benjamin Franklin ca o copertă de carte veche, cândva imprimată cu litere aurite, astăzi ștersă, uzată, fără înțeles și hrană pentru viermi! Dar opera nu se va pierde căci, așa cum a crezut, o să reapară într-o ediție nouă, mai frumoasă, îndreptată și desăvârșită de Autorul său!"

Iată deci că există o dialectică și în atitudinea noastră față de moarte: două atitudini opuse care, până la urmă, nu sunt contradictorii. O vedem nefirească, anormală, potrivnică planului original al Creatorului și ne revoltăm împotriva ei cu durere și disperare. Dar o și considerăm ca făcând parte din voia lui Dumnezeu, ca fiind o binecuvântare și nu o pedeapsă. Este o ieșire din impasul în care ne-a adus căderea, o modalitate de lucrare a harului, ușa spre rezidirea noastră. Este calea noastră de întoarcere cum ne arată iarăși cântările slujbei ortodoxe de înmormântare: "Eu sunt oaia cea pierdută, cheamă-mă Mântuitorule și mă mântuiește."³ Ne apropiem deci de moarte cu atenție și nădejde, spunând cu Sfântul Francisc de Assisi: "Domnul fie lăudat pentru sora noastră

stră moartea" căci prin această moarte a trupului își cheamă Domnul la El copilul pierdut. Mai presus de separarea prin moarte, sufletul și trupul vor fi reintegrate la învierea de obște.

Este o dialectică ce ni se dezvăluie cu claritate de-a lungul slujbei de înmormântare în cultul ortodox care nu încearcă în nici un fel să ascundă durerioasa și răscoli-toarea realitate a morții. Sicriul rămâne descoperit, iar momentul în care, rând pe rând, familia și prietenii dau defunctului ultima sărutare este, de cele mai multe ori, sfâșietor. Totuși, în unele locuri este obiceiul să se îmbrace, în loc de haine negre, haine de culoare albă, ca în timpul slujbei Învierii: căci Hristos, înviat din morți, îi cheamă pe creștinii adormiți să se împărtășească de Învierea Sa. Plânsul nu este interzis la înmormântare. Ba, e chiar înțelept s-o faci pentru că lacrimile pot fi un balsam și rana e mai adâncă atunci când se refulează durerea. Dar nu trebuie să ne întristăm ca "ceilalți, care nu au nădejde" (1 Tes. 4,13). Oricât de sfâșietoare ne-ar fi durerea nu trebuie să disperăm pentru că așteptăm, după cum mărturisim în Crez, "învierea morților și viața veacului ce va să fie".

Si, în sfârșit, moartea este o despărțire care nu este despărțire. Tradiția ortodoxă acordă cea mai mare importanță acestui punct. Și viii și morții formează o singură familie. Prăpastia morții nu este de netrecut pentru că ne putem întâlni cu toții în jurul jertfelnicului lui Dumnezeu. Scriitoarea rusă Iulia de Beausobre (1893-1977) spunea: "Biserica (...) este locul de întâlnire a celor morți cu cei vii și cu cei ce încă nu s-au născut care, iubindu-se unii pe alții, se unesc în jurul Sfintei Mese din altar ca să-și mărturisească iubirea de Dumnezeu."⁴ Sau, cum spune un alt autor rus, preotul misionar Macarie Glukharev (1792-1847), într-o scrisoare către un credincios îndoliat: "Noi suntem vii în Hristos, ne mișcăm în El și

existăm în El. Și viii și morții suntem cu toții în El. Sau, și mai bine spus, în El trăim cu toții, nu mai există moarte. Dumnezeu nostru nu este un Dumnezeu al morților, ci Dumnezeu al celor vii. Este Dumnezeu dumneavoastră, Dumnezeu al celor adormite. Există un singur Dumnezeu și sunteți uniți în Cel Unul. Numai că, o vreme, nu vă veți mai putea vedea, pentru că întâlnirea viitoare să vă aducă și mai multă bucurie. Atunci nimeni nu vă va mai lua bucuria. Dar chiar și acum trăiți împreună. Atâta doar că ea a trecut în altă cameră și a închis ușa în urma ei... Iubirea duhovnicească nu e împiedicată de separarea vizibilă."⁵

Cum se poate menține această comuniune permanentă? Tradiția ortodoxă respinge categoric orice cale răstăcită de care se lasă unii atrași. Nu, comunicarea viilor cu cei morți nu poate fi rezolvată prin practicarea spiritismului sau a necromanției. În adevăratul creștinism nu ar trebui să fie loc pentru "tehnicile" de comunicare cu cei morți, cum ar fi cea printr-un medium, de exemplu. Sunt practici extrem de periculoase care-i expun pe practicanți, de cele mai multe ori, puterilor demonice. Spiritismul este și expresia unei curiozități nelegitime de genul celei care încearcă să afle ce se petrece în spatele unei uși închise privind pe gaura cheii. Cum spune și părintele Alexandru Elcianinov (1881-1934), "Trebuie să acceptăm cu smerenie existența tainei și să nu încercăm să dăm târcoale pe scara de serviciu pentru a trage cu urechea pe la uși".⁶

Există cazuri, și viețile sfinților ne dovedesc acest lucru, în care cei morți comunică direct cu cei vii, fie în vise, fie în viziuni. Dar, în ceea ce ne privește, nu trebuie să încercăm niciodată să forțăm asemenea contacte deoarece orice acțiune ce urmărește manipularea morților este contrară conștiinței creștine. Comunicarea noastră

cu cei morți nu este la nivelul psihicului, ci la cel duhovnicesc, iar locul în care ne întâlnim nu este un salon ci Sfânta Masă euharistică. Singurul fundament legitim al comuniunii cu cei adormiți este rugăciunea și, mai ales, rugăciunea din timpul Dumnezeieștii Liturghii. Ne rugăm pentru ei și suntem siguri că și ei se roagă pentru noi; iar prin această rugăciune reciprocă ne unim dincolo de hotarele morții printr-o legătură puternică și de nedesfăcut.

Pentru creștinii ortodocși, rugăciunea pentru morți nu este o chestiune de opțiune personală, un surplus de evlavie ci, dimpotrivă, un element permanent al rânduielii zilnice a slujbelor noastre. Avem o multitudine de astfel de rugăciuni: "Cela ce cu adâncul înțelepciunii, cu iubirea de oameni toate le chivernisești și ceea ce este de folos tuturor le dăruiești. Unule Ziditorule, odihnește Doamne, sufletele adormiților robilor Tăi, că spre Tine nădejdea și-au pus, spre Făcătorul și Ziditorul și Dumnezeu nostru." Sau: "Odihnește, Dumnezeule, pe robii Tăi, și-i așază în Rai, unde cetele sfinților, Doamne, și dreptii ca luminătorii strălucesc; pe adormiții robii Tăi odihnește-i, trecându-le lor toate greșelile." Unele au un ton mai sumbru amintindu-ne posibilitatea unei despărțiri veșnice de Dumnezeu: "De focul cel veșnic, de întunericul cel mai din afară, de scrâșnirea dinților și viermele care nu doarme și de toată durerea, mântuiește, Doamne, pe adormiții robii Tăi."

Mijlocirea pentru cei morți nu are limite rigide. Pentru cine ne rugăm? În sensul strict, în rugăciunile de obște, canoanele ortodoxe autorizează rugăciuni nominale doar pentru cei care au murit în comuniune văzută cu Biserica. Dar există cazuri în care rugăciunile ne sunt mult mai cuprinzătoare. La vecernia din Duminica Cincizecimii (numită "vecernia plecării genunchilor") se rotesc rugăciuni chiar și pentru cei din iad: "Care și la

acest praznic, cu totul desăvârșit și mântuitor, ai binevoit a primi rugăciuni de mijlocire pentru cei ținuti în iad, dându-ne nouă mari nădejdi că vei trimite ușurare și mângâiere celor cuprinși de întristări apăsătoare" (Rugăciunea a cincea).⁷

Care este temeiul doctrinar al acestei permanente rugăciuni pentru morți? Cum se justifică din punct de vedere teologic? Răspunsul este extrem de simplu și direct: comuniunea în iubirea reciprocă. Ne rugăm pentru cei morți pentru că îi iubim. Arhiepiscopul anglican William Temple numește aceste rugăciuni "tainele iubirii" și mai spune, în cuvinte pe care orice creștin ortodox s-ar bucura să le fi spus: "Nu ne rugăm pentru ei fiindcă fără rugăciunile noastre Dumnezeu n-ar avea grijă de ei ci, tocmai pentru că știm că-i iubește și are grijă de ei, cerem privilegiul de a ne uni iubirea noastră pentru ei cu iubirea Lui." Sau, cum spune Pusey, "Refuzul de a te ruga pentru morți este un gând atât de rece, atât de potrivnic iubirii, încât, și numai din acest motiv, trebuie să fie fals."

Pornind de aici, nici o altă explicație sau justificare a rugăciunii pentru morți nu este necesară și nici chiar posibilă. O asemenea rugăciune nu poate fi decât expresia spontană a iubirii noastre unii pentru alții. Dacă aici pe pământ ne rugăm unii pentru alții, de ce n-am continua s-o facem și după moartea celor dragi? A încetat oare existența lor ca să încetăm să mijlocim pentru ei? Vii sau morți suntem cu toții membrii aceleiași familii, deci vii sau morți mijlocim mereu unii pentru alții. În Hristos cel înviat nu există despărțire între morți și vii; cum spune Părintele Macarie Glukharev: "Suntem cu toții vii în El și în El nu mai există moarte." Moartea trupului nu poate să desfacă legăturile de iubire și de rugăciune reciprocă ce ne unesc într-un singur și același Trup.

Desigur, nu putem înțelege exact în ce fel îi ajută rugăciunea pe cei morți. Dar nici când ne rugăm pentru cei vii nu putem să ne explicăm ajutorul mijlocirii noastre. Știm însă din propria experiență că rugăciunea pentru aproapele nostru este folositoare și, din acest motiv, continuăm s-o facem. Atât pentru vii cât și pentru morți, rugăciunea de mijlocire lucrează într-o manieră ce ne rămâne ascunsă. Nu putem pătrunde interacțiunea exactă dintre actul rugăciunii, liberul arbitru al persoanei pentru care ne rugăm, harul și preștiința lui Dumnezeu. Când ne rugăm pentru cei morți ne este suficient să știm că iubirea lor pentru Dumnezeu continuă să crească și că au nevoie de ajutorul nostru. Restul să-l lăsăm în mâna și în grija lui Dumnezeu.

De credem cu adevărat că suntem în comuniune permanentă și neîntreruptă cu cei morți, trebuie să avem grijă să vorbim, pe cât posibil, la prezent și nu la trecut despre ei. Să nu spunem: "ne-am iubit", "mi-era drag", "eram fericiți împreună", ci: "ne iubim *mereu* - acum, ca întotdeauna", "mi-e mai drag ca oricând", "*suntem* atât de fericiți împreună." Cunosc o doamnă, rusoaică din comunitatea de la Oxford, care refuză categoric să fie considerată văduvă. Deși soțul ei e mort de mai mulți ani, nu încetează să spună: "eu sunt soția, nu văduva lui." Și are dreptate.

Dacă învățăm să vorbim astfel despre ei, adică la prezent, nu la trecut, putem rezolva mai bine o situație care, adesea, este izvor de neliniște pentru mulți dintre oameni. Ni se întâmplă să amânăm cu ușurință pentru altă dată împăcarea cu cineva de care ne-am despărțit și, astfel, poate sosi moartea înainte de a ne fi iertat unul pe altul. Atunci, cu amară remușcare, suntem tentați să spunem: "prea târziu, nu mai e nimic de făcut." Dar ne înșelăm, căci *nu este* prea târziu. Chiar astăzi, întorcându-ne acasă, ne putem adresa în timpul rugăciunii de

seară, direct celui plecat fără să ne fi împăcat. Să folosim aceleași cuvinte pe care le-am fi folosit dacă era viu și prezent în fața noastră, să-i cerem iertare și să-l asigurăm că-l iubim. Și, începând din acest moment, relația noastră se va schimba. Fără să-i vedem fața și să-i auzim răspunsul, fără să știm cum ajung la el cuvintele noastre, vom simți în inimă că ne-am despărțit altfel. Niciodată nu e prea târziu pentru a lua ceva de la început.

Mai rămâne problema învierii trupurilor, deseori pusă dar imposibil de rezolvat pentru stadiul actual al cunoașterii noastre. Am spus că persoana umană a fost creată la origine de Dumnezeu ca o entitate indivizibilă între trup și suflet și că așteptăm, dincolo de separarea vremelnică prin moarte, reunificarea din Ziua de apoi. Antropologia holistică ne conduce nu numai la o simplă credință în nemurirea sufletului, ci la aceea că vom învia cu trupul. Trupul este parte integrantă a persoanei umane depline, deci o nemurire autentic personală trebuie să implice și trupul și sufletul. În acest caz, ce legătură este între trupul nostru actual și cel din veacul viitor? La înviere vom avea trupul de acum sau unul nou?

Poate că cel mai bun răspuns este acesta: va fi deodată acesta și altul. Uneori creștinii înțeleg în mod simplist și îngust învierea trupului. Mulți își imaginează că elementele materiale care alcătuiesc trupul actual, desfăcute și dispersate prin moarte, vor fi readunate într-un fel sau altul în Ziua Judecării de apoi, trupul înviat conținând aceleași microelemente materiale ca înainte. Dar continuitatea dintre trupul actual și cel înviat nu necesită neapărat o viziune atât de *literală* a lucrurilor. Sfântul Grigorie de Nyssa, de exemplu, în *Facerea omului și Sufletul și învierea* propune o abordare mai avizată și mai inventivă. Pentru el, sufletul este cel care conferă trupului o formă distinctă (*eidos*); el imprimă trupului o am-

prentă sau o pecete specială, impusă nu din exterior, ci din interior. Prin această pecete exprimă trupul caracterul sau starea spirituală lăuntrică a persoanei. De-a lungul vieții pământești, componentele fizice ale trupului ni se schimbă de mai multe ori, dar în măsura în care forma imprimată de suflet are o continuitate care nu este afectată de aceste alterări fizice, putem spune într-adevăr că trupul nostru rămâne același. Adeverata continuitate trupească se datorează continuității formei dată de suflet. Cum spune și C. S. Lewis: "am mereu aceeași formă deși materia din care sunt făcut se schimbă permanent. Sunt, în această privință, ca suvoiul unei cascade."

La învierea de obște, continuă Sfântul Grigorie, sufletul va imprima trupului înviat aceeași pecete pe care a avut-o în această viață. Nu este nevoie să fie readunate aceleași fragmente. Este suficient să fie aceeași pecete ca să fie același trup. Între trupul nostru prezent și cel înviat va fi, cu adevărat, o reală continuitate, dar nu trebuie s-o interpretăm prea naiv materialist.

Dacă, așa cum am spus, trupul nostru va fi același la înviere, va fi, totodată, și diferit. Cum spune Sfântul Apostol Pavel: "Se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc" (1Cor.15, 44). "Duhovnicesc", aici, nu trebuie luat în sens de "nematerial". Trupul înviat va fi tot un trup material, dar, în același timp, va fi transformat cu puterea și slava Duhului și eliberat astfel de limitele materialității, așa cum ne sunt ele cunoscute acum. Acum nu cunoaștem lumea materială și, implicit, corpul nostru fizic, decât în starea căzută și nu ne putem imagina nici-cum însușirile materiei într-o lume necăzută.

Putem doar ghici, întrezări puțin transparența și vitalitatea, lejeritatea și sensibilitatea cu care va fi îmbrăcat trupul înviat, material și spiritual în același timp, în veacul de apoi. Cum scrie Sfântul Efrem Sirul (+373): "Uitați-vă la acest individ în care-si făcuseră lăcașul o legiune de diavoli; nimeni nu-și dădea seama de asta căci

armata lor era mai subtilă decât sufletul. Și a putut să încapă toată într-un singur trup. Or, trupurile dreptilor ce se vor scula în ziua învierii vor fi de o sută de ori mai subtile. Și vor fi asemenea unui duh ce va putea crește după plac, sau să se restrângă și să se micșoreze. Restrâns, va fi într-un anume loc, mărit, va fi peste tot (...). Cu atât mai mult va putea Raiul (slăvit să fie!), cu substanța lui atât de subtilă încât nici mintea n-o poate sesiza, să cuprindă toate sufletele.”⁸

Poate că aceasta este cea mai bună descriere, pe care o putem spera, a slavei învierii. Despre restul să păstrăm tăcerea. "Ce vom fi nu s-a arătat până acum." (1In. 3,2). Ralph Vaughan Williams, fiind întrebat cu două săptămâni înainte de moarte ce înseamnă pentru el viața viitoare, a răspuns: "Muzică, muzică. Dar acolo voi face muzică fără greutățile și decepțiile de aici. Acolo voi fi muzică."

"Cât va dura muzica, muzică sunteți" scrie T. S. Eliot. Și în ceruri, muzica este veșnică.

TAINA PERSOANEI

Un singur suflet creat după chipul lui Dumnezeu e mai de preț în fața Lui decât zeci de mii de lumi cu tot ce cuprind ele.

*Apostegmele
Părinților pustiei*

"Un frate l-a întrebat pe Sfântul Pahomie (286-346): «Spune-ne ce vezi în vedeniile tale?». Acesta i-a răspuns: «Păcătosul de mine, nu-i cer lui Dumnezeu să am vedenii (...) O mare vedenie este să vezi un om curat și smerit. Cu adevărat, ce vedenie poate fi mai mare decât să-L vezi pe Dumnezeu cel nevăzut într-un om văzut, templu al lui Dumnezeu!»"¹

Deci aceasta este cea mai mare vedenie, adevăratul miracol: făptura umană creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. "Te voi lăuda că sunt o făptură așa de minunată. Minunate sunt lucrurile Tale" (Ps.138,14). Poate că nu există lucrare mai urgentă în viața noastră duhovnicească ca retrezirea uimirii și a cutremurării în fața minunii și a tainei proprii noastre persoane. Mai ales cuvântul *taină* trebuie subliniat: cine sunt eu? ce sunt eu? Nu există răspuns evident, căci nu cunosc decât o parte infimă din mine însumi. Limitele persoanei umane sunt extrem de largi. Se întind departe și înaintează în timp și în afara timpului, în veșnicie. Există în mine profunzimi ascunse, neexplorate, care-mi depășesc

înțelegerea. Tainică, creată după chipul Dumnezeuului Cei-lui Viu, persoana umană este alcătuită din patru elemente esențiale: libertatea, lucrarea harului, comuniunea și creșterea.

Dumnezeu Creatorul este liber. Făcută după chipul Său, făptura umană este și ea dăruită cu libertate. Fundamental, prin ce se deosebește omul de animale? Înainte de toate, prin conștiința de sine, vocea conștiinței, liberul arbitru, capacitatea de a lua decizii morale. Acolo unde celelalte făpturi, animalele, acționează din instinct, omul se află prin conștiința sa în fața lui Dumnezeu, deplin conștient de *aici și acum (kairos)*, de momentul critic și de circumstanțe: el *alege*. Dumnezeu îi spune omului în fiecare zi: "Viață și moarte ți-am pus Eu astăzi înaintea, și binecuvântare și blestem. Alege viața ca să trăiești tu și urmașii tăi." (Deut. 30,19). Numai exercitându-și liberul arbitru devine omul cu adevărat uman.

Ființa umană este așadar, mai întâi, o făptură liberă. Dostoievski o amintește cu putere în *Frații Karamazov* prin figura "Marelui inchișitor" care recunoaște că darul adus de Hristos omenirii este libertatea; Fiul lui Dumnezeu a venit pentru a ne face liberi (In. 8,36). Dar această libertate este, după părerea bătrânului cardinal, o povară prea grea pentru oameni, o sabie prea ascuțită ca să poată fi mănuită; seminția umană ar fi mai fericită dacă i s-ar lua acest dar. "V-am corectat opera", îi spune inchișitorul lui Iisus. În anumite privințe are, fără îndoială, dreptate: libertatea se dovedește adesea un dar teribil. Dar, cu cât omul este mai puțin liber, cu atât este și mai puțin om.

Această importanță vitală a libertății ni se dezvăluie mai înainte de toate în persoana Preafericitei Maria; ea este, după Fiul ei Hristos, modelul și icoana adevăratei umanități. La Buna-Vestire, Arhanghelul nu doar îi adu-

ce la cunoștință Sfintei Fecioare planul lui Dumnezeu ci și așteaptă răspunsul ei liber și voluntar; "Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvântul tău!" (Luca 1,38). Ar fi putut să refuze. Dumnezeu este Cel care are inițiativa dar consimțământul și conlucrarea Sfintei Fecioare sunt indispensabile. Ea nu este un instrument pasiv, ci o parteneră activă la mântuire. Răspunsul său nu este în nici un caz predeterminat; e liberă și de răspunsul ei depinde întreaga istorie a omenirii.

Într-o lume tot mai dezumanizată, în aparență sub autoritatea psihanalizei, a statisticii și a mașinii - creștinii trebuie să reafirme urgent valoarea supremă a libertății umane. În întregul univers nu există nimic mai important decât opțiunile libere făcute de persoanele dotate cu rațiune și conștiință. Ca ființe umane, deși suntem condiționați de mediul înconjurător și de motivațiile inconștiente, nu le suntem niciodată sclavi neputincioși. Rămânem liberi. Dumnezeu ne-a instituit pe fiecare, aici pe pământ, împărați. Ne-a investit cu puterea de a stăpâni toate viețuitoarele (Fac.1,28). Să nu renunțăm la această împărătească autoritate din lașitate sau lipsă de imaginație.

Libertate înseamnă și diversitate și unicitate. În măsura în care suntem liberi, fiecare dintre noi manifestă chipul divin în maniera sa personală și absolut unică. Din această cauză, fiecare ființă umană are o valoare infinită în unicitatea sa. Fiecare este un scop și nu mijlocul unui scop exterior. Cultura contemporană ne determină să gândim în termeni stereotipi privind totul ca ceva ce ar putea fi măsurat și clasat statistic sau chiar "programat" informatic. Ca umaniști creștini vom avea numai de câștigat rezistând acestei tendințe. Este de datoria noastră să trecem fără încetare de la nivelul superficial la care ființele pot fi clasate în categorii, la nivelul persoanei autentice care nu este niciodată nici plictisitoare

și nici previzibilă. Duhul Sfânt ne-a creat pe toți liberi și pe fiecare diferit; dar numai sfinții, ca "pnevmatofori" ne revelează adevăratele calități ale făpturii umane, dovădind cea mai mare diversitate. Nu sfîntenia e monotonă, ci răul.

Făptura umană, creată după chipul dumnezeiesc, investită cu conștiință de sine și puterea discernământului moral, nu se mulțumește doar să locuiască în lume și s-o folosească, cum fac celelalte viețuitoare, ci este capabilă să-L laude pe Creatorul ei și să l-o reofere printr-un gest de mulțumire. Numai prin această ofrandă devine omul cu adevărat uman, adică o persoană cu totul diferită. Aceasta este cea de a doua dimensiune ce ne definește ca oameni. Ființa umană este nu numai o făptură liberă, ci și euharistică. Fiecare dintre noi este și împărat și preot. Cum spune eroul, mai bine zis antieroul din *Povestiri din subterană* (1864) de Dostoievski: "Să presupunem, domnilor, că omul nu este un imbecil. (...) Dar, dacă nu e imbecil, atunci este uimitor și îngrozitor de nerecunoscător. Ba chiar aş putea spune că cea mai bună definiție a omului ar fi: făptură bipedă și ingrată. (...) El a atras blestemul asupra lumii; și ceea ce-l deosebește în primul rând de celelalte animale este privilegiul de a blestema..."

Într-adevăr, acest lucru este real pentru omul căzut, care și-a întors fața de la Dumnezeu, dar nu și pentru omul așa cum a fost el gândit de Dumnezeu și cum a fost restaurat de Hristos. Pentru omul adevărat cea mai bună definiție, prima sa însușire care-i permite să fie ceea ce este este recunoștința sau rugăciunea de mulțumire. Omul se deosebește de celelalte viețuitoare și prin privilegiul de a fi preot al creației, de a-L binecuvânta pe Dumnezeu, de a cere binecuvântarea Sa asupra altor persoane și asupra lucrurilor.

Și aici tot Maica Domnului ne poate sluji de icoană și model. Într-adevăr ea răspunde Bunei-Vestiri aduse de

Arhanghel cu rugăciunea: "Mărește sufletul meu pe Domnul, și s-a bucurat duhul meu de Dumnezeu, Mântuitorul meu." (Luca 1,46-47). Este o atitudine de bucurie, euharistică, doxologică. Deci și noi, dacă suntem chemați să fim cu adevărat umani în viața noastră launtrică, trebuie să ne rugăm în duh de recunoștință și mulțumire. "Rugăciunea este o stare de permanentă recunoștință", spune Sfântul Ioan de Cronstadt (1829-1908); iar Sfântul Ioan Scărarul (+în jur 650) scrie: "Înainte de toate să punem pe hârtia rugăciunii noastre o mulțumire sinceră. În al doilea rând, mărturisirea și zdrobirea sufletului întru multă simțire. Apoi să facem cunoscut Împăratului toată cererea noastră."²

Deci ordinea fundamentală în care trebuie să ne rugăm este: rugăciunea de mulțumire, de pocăință și de cerere. Nu trebuie să începem cu mărturisirea păcatelor. Înainte de a ne coborî privirea spre urâtenia launtrică trebuie s-o înălțăm cu recunoștință spre slava lui Dumnezeu. Din acest motiv, rânduiala zilei liturgice în cultul ortodox începe, la vecernie, cu *Psalmul 103* care este un imn de laudă pentru creație: "Binecuvântează, suflete al meu pe Domnul! Doamne, Dumnezeul meu, măritu-Te-ai foarte! Întru strălucire și în mare podoabă Te-ai îmbrăcat. (...) Cât s-au mărit lucrurile Tale, Doamne, toate cu înțelepciune le-ai făcut." La fel începe și dumnezeiasca Liturghie, nu printr-un gest de căință, ci prin proclamarea slavei lui Dumnezeu: "Binecuvântată fie Împărăția Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh!". Ca preoți ai lui Dumnezeu începem mereu prin a-L binecuvânta pentru bucuria Împărăției Sale.

Omul, făptură liberă și euharistică, mai are și o a treia însușire definitorie: este o făptură socială. Este, cum îl numește Aristotel, o "viețuitoare politică" căci nu devine cu adevărat el însuși, cu adevărat uman decât trăind în polis (cetate), adică într-o comunitate organizată social.

Chiar și pustnicul se pregătește pentru viața de singurătate trăind mai întâi viața de comuniune dintr-o mănăstire. Omul este "dialogal". Cum scrie John Macmurray, "Omul începe să existe numai în momentul în care comunică, cel puțin, cu un al doilea."

Dumnezeu a zis: "Să facem om după chipul și asemănarea noastră." (Fac. 1,26). "Să facem om." Pentru Părinții Răsăritului aceasta înseamnă împreună-lucrarea Preasfintei Treimi. Ființa umană este creată după chipul Sfintei Treimi, adică după chipul lui Dumnezeu Unul în trei Fete. Deci omul este chemat să se exprime, ca și Dumnezeu, comunitar sau în comuniune. Așa cum Dumnezeu nu este o monadă izolată, ci o unime de trei Persoane ce se conțin veșnic Una pe Alta într-o mișcare de necurmată iubire reciprocă, nici omul nu devine cu adevărat el însuși - pe deplin om după chipul lui Dumnezeu - decât atunci când trăiește în și pentru aproapele său. Devine om numai prin împărtășire, participare.

Dostoevski ilustrează magistral acest lucru în *Frații Karamazov*. Reluând o istorioară populară, redă povestea unei bătrâne care, foarte rea fiind în viața ei, s-a pomenit după moarte într-un cazan de foc. Îngerul ei păzitor, tot străduindu-se să găsească măcar o faptă bună în toată viața ei, și-a amintit că, într-o zi, azvârlise unei cerșetoare un fir de ceapă peste gardul grădinii. Bucuros, a luat ceapa, i-a întins-o femeii și a început s-o tragă afară. Văzând ce se întâmplă, cei împreună pătimitori cu ea s-au repezit să se agate de ea nădăjduind să iasă și ei. Speriată și indignată, bătrâna a început să-i lovescă cu picioarele strigând: "Lăsați-mă! Pe mine mă scoate, nu pe voi. E ceapa mea, nu a voastră." În acest moment ceapa se rupe și bătrâna cade înapoi în foc. Și acum se perpelește acolo.

Dacă bătrâna ar fi spus "e ceapa noastră" n-ar fi fost oare firul acela destul de trainic pentru a-i scoate pe toți

din cazan? Dar spunând "a mea, nu a voastră" și-a pierdut dimensiunea umană. Refuzând să împartă și-a renegat calitatea de persoană. Persoana cu adevărat umană, credincioasă chipului Sfintei Treimi, este cea care spune "noi", nu "eu", "al nostru", nu "al meu". Fiul lui Dumnezeu ne-a lăsat rugăciunea "Tatăl nostru" nu "Tatăl meu". Prima comunitate apostolică de creștini împărțea totul: "Ei stăruiau în învățătura apostolilor, în legătura frățească, în frângerea pâinii și în rugăciuni... Toți cei ce erau împreună la un loc aveau toate de obște." (Fapt. 2, 42-44). Acum, după nouăsprezece veacuri, dacă vrem să fim creștini adevărați avem neapărată nevoie să regăsim sensul comuniunii, să reînvățăm să împărțim firul de ceapă.

Și în această privință tot Sfânta Fecioară ne este model. După Buna-Vestire, prima sa reacție a fost să plece "în grabă spre munti" pentru a împărtăși bucuria cu verișoara ei Elisabeta (Luca 1,39-40). Să remarcăm graba, simțul urgenței: simțea că nu poate păstra numai pentru sine această veste.

Așa cum ne arată parabola despărțirii oilor de capre la dumnezeiasca Judecată de la cea de a doua venire a lui Hristos (Mat. 25,31-46), nu voi fi întrebat despre gânduri, sentimente, viziuni sau stări de extaz și nici despre nevointele ascetice, posturi și metanii. Ci, tot ce mă va întreba va fi dacă am dat de mâncare celor flămânzi, dacă i-am cercetat pe cei bolnavi și închiși, dacă i-am primit pe cei străini în casa mea. Altfel spus: în ce fel de relații am fost cu semenii mei? Am împărțit ceva cu ei? Am fost un simplu individ întors numai spre mine însumi? Sau am fost o adevărată persoană trăind în comuniune cu ceilalți? Nu întâmplător în limba greacă persoana este desemnată prin cuvântul *prosopon*, care înseamnă și "față". Numai când mă aflu în fața cuiva îl pot privi în ochi și nu mă pot ascunde de privirea lui, fiind astfel o persoană vie, deosebită de un individ anonim. Duhul Sfânt,

Care sălășluiește în inimile noastre, este Duhul comunității Care, făcându-ne pe fiecare deosebit, ne face una pe toți.

Trăim într-o societate tot mai rece și mai marcată de singurătate. De aceea, în calitatea noastră de creștini, suntem chemați să reafirmăm sensul comunității personale. Trebuie să ne opunem stăpânirii mașiniste. Într-o zi, cineva s-a dus la un psihiatru. Acesta i-a zis "Mă concentrez mai bine dacă nu vă privesc în față. Întindeți-vă pe canapea, iar eu voi sta în spatele acestei draperii." După un timp, simțind o prea mare liniște în spatele draperiei, pacientul devine suspicios. S-a ridicat și, mergând în vârful picioarelor, a dat încetisor draperia deoparte. Bănuiala sa era întemeiată. Acolo era într-adevăr un scaun, dar pe el se afla un casetofon care-i înregistra spusele. Psihiatrul dispăruse prin ușa aflată în spatele scaunului. Pacientul nu s-a tulburat prea tare deoarece își avea povestea vieții înregistrată pe o casetă, căci o spusese de mai multe ori diferiților psihiatri pe care-i consultase. Și-a scos propriul casetofon din servietă, a instalat caseta, l-a pus pe canapea, i-a dat drumul și a plecat să bea o cafea într-o cafenea aflată pe cealaltă parte a străzii. Aici l-a găsit și pe medic cu un pahar în față. S-a apropiat și s-a așezat la aceeași masă. "Păi, a protestat psihiatrul, aici ar trebui să fiți? Nu pe canapeaua din cabinet povestindu-vă viața?" "Nu vă faceți griji, i-a răspuns pacientul, casetofonul meu vorbește casetofonului dumneavoastră." Datoria noastră de creștini este tocmai afirmarea valorii supreme a părtășiei directe, a întâlnirii reale, de la persoană la persoană, nu de la mașină la mașină. Fată către fată.

Iată deci cum este adevărata persoană umană: liberă, euharistică, socială. Cea care, ca starețul Zosima a lui Dostoievski, "e răspunzătoare pentru toți și pentru tot."

E bine totuși ca la aceste trei însușiri să mai adăugăm și o a patra: creșterea, mersul înainte, progresul continuu. "Iubiților, acum suntem fii ai lui Dumnezeu, și ce vom fi nu s-a arătat până acum" (1In.3,2). Viețuitorul uman nu este static sau imobil ci dinamic. Este pelerin, un călător - un *homo viator*. Deseori acest dinamism al persoanei este exprimat prin despărțirea chipului de asemănarea lui Dumnezeu. În duhul autorului original al *Facerii* (1,26) probabil că acești doi termeni nu erau distincti, ci paraleli. Dar numeroși Părinți greci, și mai ales Sfântul Irineu al Lyonului (sec.II), Origen (sec.III), Sfântul Maxim Mărturisitorul (sec.VII) și Sfântul Ioan Damaschinul (sec.VII-VIII), le-au dat sensuri diferite. După tâlcuirea lor, "chipul" desemnează ceea ce are omul de la început și nu pierde niciodată total în ciuda căderii, iar "asemănarea" este scopul nostru ultim, plinătatea sfinteniei și a vieții noastre în Dumnezeu, este *theosis*-ul sau îndumnezeirea noastră. Chipul este darul inițial, făcut omului în momentul creației; asemănarea este țelul final, pe care omul trebuie s-o realizeze printr-o dreaptă folosire a libertății cu ajutorul neîntrerupt și harul lui Dumnezeu. Chipul este față de asemănare ceea ce este potențialitatea față de realizare. Chipul nu-și este suficient siesi, ci este în așteptare, deschis spre ceea ce va deveni, orientat spre împlinirea asemănării. Omul-călător, *homo viator*, este toată viața lui pe drumul de la chip spre asemănare.

Unii autori creștini au vorbit uneori despre o "desăvârșire originară" a neamului omenesc în Rai: Adam, de la facerea sa, avea deja întreaga sfîntenie și plenitudinea cunoașterii. Pentru noi, cei de astăzi, este extrem de greu de înțeles acest lucru. Dar trebuie să arătăm că tradiția creștină a primelor veacuri mai avea și o altă viziune despre starea omului dinainte de cădere. În secolul al doilea, de exemplu, gânditori ca Teofil al Antiohiei sau Irineu al Lyonului erau mai aproape de distincția dina-

mică dintre chip și asemănare afirmând că în timpul creației omul era ca un copil - desăvârșit în sensul potențial, nu real. Nu era într-o stare de plenitudine a înțelepciunii și dreptății, ci într-una de simplitate și nevinovăție. "Era un copil care nu-și desăvârșise maturitatea, spune Sfântul Irineu. Trebuia să crească și să-și dobândească desăvârșirea."³ Dumnezeu Creatorul l-a așezat pe Adam pe drumul cel bun, dar avea de străbătut o cale lungă înainte de a ajunge la capăt. *Homo viator* nu călătorește într-un cerc închis, ci de-a lungul unei linii ascendente.

Acest fel de a vedea lucrurile se confirmă când dăm toată atenția și importanța Întrupării lui Hristos. Asumându-și firea noastră prin Întrupare și îndumnezeind-o prin Transfigurare, Înviere și Înălțare, Logosul a adus în univers un element nou, o dimensiune de plenitudine care nu exista la început. Nu numai că a restaurat chipul, dar a și adus noi posibilități de dobândire a asemănării. Sfârșitul e mai mult decât începutul; eshatologia nu este o simplă arheologie.

Și aceasta nu este totul. După Sfântul Grigorie de Nyssa (+apr.395), așa cum ne arată în *Viata lui Moise*⁴ unde folosește termenul de *epektasis* pentru a desemna mișcarea de "extindere" către cele dinainte (Filip. 3.14), înaintarea și creșterea omului vor continua fără întrerupere nu numai în cursul acestei vieți ci și în veșnicia veacului viitor. În cer, ca și pe pământ, creșterea rămâne o caracteristică a personalității umane. Deoarece Dumnezeu este fără sfârșit, consideră Sfântul Grigorie, omnirea răscumpărată va participa mereu mai deplin la slava și iubirea fără margini ale lui Dumnezeu. Cunoașterea noastră de Dumnezeu, deși mereu în creștere, nu va fi niciodată completă. Esența desăvârșirii constă, în mod paradoxal, în faptul că nu vom deveni niciodată perfecti, ci vom continua mereu să înaintăm "din slavă în slavă"

(2 Cor.3,18). Cum drept spune Jean Daniélou, "sfârșitul este întotdeauna doar un început, fiecare treaptă de desăvârșire devine principiul unei mai mari desăvârșiri."⁵ Pentru Sfântul Grigorie, orice extremitate implică un dincolo; orice limită presupune propria sa transcendere. Veșnicia, ca și istoria, nu este un cerc închis, ci o linie ascendentă. Nu este un punct geometric, ci o spirală într-o nesfârșită desfășurare. *Ellicoidul părinte stareț!*

Iată deci ce înseamnă să fii cu adevărat ființă umană: să alegi, să multumești, să împarti, să înaintezi. *Gloria enim Dei vivens homo*, spune Sfântul Irineu: "Slava lui Dumnezeu este omul viu".⁶ Să ne străduim ca în fiecare zi să se manifeste tot mai deplin această slavă în noi. Să devenim fiecare tot mai asemănători cu Dumnezeu devenind tot mai umani.

CALEA POCĂINTEI

*Această viață v-a fost dată
pentru pocăință.*

N-o risipiți în căutări zădărnice.

Sf. Isaac Sirul

*Pocăința este o lucrare de o
mare inteligență.*

Păstorul lui Herma

"Pocăiți-vă, căci s-a apropiat Împărăția Cerurilor." (Mat. 3,2: 4.17). Acestea sunt cuvintele prin care și-au început propovăduirea atât Sfântul Ioan Botezătorul, cât și Domnul nostru Iisus Hristos. Pocăința este chiar punctul de pornire al Evangheliei. Fără pocăință nu există viață nouă, mântuire, intrare în Împărăția Cerurilor.

Trecând de la Sfânta Scriptură la Părinții Bisericii, regăsim același adevăr, repetat cu neobosită insistență. Întrebat ce face în pustie, Avva Milisie a răspuns: "Sunt un om păcătos și am venit să-mi plâng păcatele".¹ Pocăința nu-i o simplă etapă, o perioadă pregătitoare, ci trebuie să dureze toată viața. Când Avva Sisoe zăcea pe patul de moarte, ucenicii auzindu-l vorbind cu cineva, l-au întrebat: "Cu cine vorbești, părinte? Iar el a zis: Iată ingerii au venit să mă ia și mă rog să fiu lăsat să mă mai pocăiesc puțin. Și i-au zis lui bătrânii: Nu ai trebuință să te pocăiești, părinte. Dar el le-a răspuns: Cu adevărat nu mă știu pe mine să fi pus început pocăinței."² La rândul

CALEA POCĂINTEI

său, Sfântul Marcu Monahul (sec.V-VI) scrie: "Nimeni nu este mai bun și mai milostiv ca Dumnezeu dar, cu toate acestea, n-o să-l ierte pe cel ce nu se căiește de păcatele sale. (...) Toate poruncile se reduc la una singură: cea a pocăinței. (...) Căci nu vom fi osândiți pentru multimea păcatelor, ci pentru că n-am voit să ne pocăim. (...) Pocăința nu se sfârșește până la moarte nici pentru cei mici, nici pentru cei mari."³ Cum spune Avva Isaia (sec. IV-V): "Cunoscând de la început Domnul nostru Iisus Hristos cât de mare este răutatea vrăjmașului, ne-a dăruit pocăința până la ultima noastră suflare. Că de n-ar fi pocăință nimeni nu s-ar mântui."⁴ Iar Sfântul Isaac Sirul (sec.VII) ne învață la rândul său: "Avem nevoie de căință în fiecare clipă a celor douăzeci și patru de ore ale zilei și nopții."⁵

Indrumătorii duhovnicești contemporani acordă și ei o la fel de mare importanță pocăinței. Astfel, Sfântul Serafim de la Sarov (1759-1833) afirma: "Unde nu sunt lacrimi, nu este mântuire." Iar părintele Serafim Papakostas, conducătorul mișcării grecești Zoe din 1927 până în 1954, își începe opera cea mai cunoscută cu aceste cuvinte: "În fiecare epocă, dar mai ales într-a noastră, atât de profund neliniștită, obosită și agitată, nimic nu este mai important ca pocăința. Nu există ceva la care omul să aspire mai profund. Singura problemă este că nu avem o idee prea clară despre ea."⁶ Este momentul să menționăm că Rugăciunea lui Iisus, care este mult mai practică decât acum cincizeci de ani, este o rugăciune specifică pocăinței: "Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul."

Acest rol capital și permanent al pocăinței în spiritualitatea noastră trebuie subliniat mai ales atunci când prezentăm Ortodoxia în Occident, deoarece avem tendința să-i revelăm doar unul din aspecte. Vorbim despre slava Luminii Dumnezeiești de la Schimbarea la Față a lui

Hristos, despre biruința Învierii în noaptea de Paști, despre bucuria Împărăției, despre frumusețea duhovnicească a icoanelor, despre dumnezeiasca Liturghie cea asemenea Raiului pe pământ. Și avem dreptate să punem accentul pe aceste lucruri. Dar să nu fim prea unilaterali. Căci Schimbarea la Față și Învierea nu pot fi despărțite de Răstignire. Creștini fiind, suntem cu adevărat martorii "bucuriei celei mari foarte" (Mt. 2,10), dar nu trebuie să uităm că "prin Cruce a venit bucurie pentru toată lumea" cum cântăm cu Biserica la utrenia duminicii. Transfigurarea lumii nu se poate înfăptui decât prin lepădare de sine și nevoițe ascetice.

Ce înțelegem, de fapt, prin pocăință? Cuvântul ne sugerează, în general, regretul de a fi păcătuît, sentimentul de vinovăție, senzația de durere și dezgust pentru rănile pe care le-am făcut semenilor și nouă înșine. Această viziune nu este însă completă. Durerea și dezgustul formează un element esențial al pocăinței, dar nu-i redau întregul conținut și nici măcar dimensiunea cea mai importantă. Ca să ne apropiem de sensul profund al pocăinței este necesară o revenire la termenul grec: *metanoia*. Literal, *înnoirea minții*: adică nu numai regretarea trecutului, ci transformarea totală a perspectivei, înnoirea manierei de a ne raporta la Dumnezeu, la alții și la noi înșine. "O lucrare de o mare inteligență" cum spune *Păstorul* lui Herma (sec. II) și nu neapărat o criză afectivă. Pocăința nu este un acces de remușcări și autocompătimire, ci o convertire, o recentrare a întregii noastre vieți pe Sfânta Treime.

"Minte nouă", convertire, recentrare: deci pocăința este ceva pozitiv, nu negativ. Cum scrie Sfântul Ioan Scărarul (+aprox. 650): "Pocăința este fiica nădejdi și tăgăduirea deznădejdi" ⁶. Pocăința nu este descurajare ci așteptare ardentă; nu sentimentul că te afli într-un im-

pas, ci că ai găsit o ieșire; nu de ură de sine, ci de afirmare a adevăratului eu, cel după Chipul lui Dumnezeu. Căința nu înseamnă privirea în jos la imperfecțiunile proprii, ci în sus, spre iubirea lui Dumnezeu; nu în urmă cu repros, ci înainte cu încredere. Să privești nu ceea ce n-ai reușit să fii, ci ceea ce poți încă deveni cu harul lui Hristos.

Privită astfel, în sensul ei pozitiv, pocăința nu mai apare doar ca un act singular, ci ca o atitudine permanentă. Fiecare, în experiența personală, poate să cunoască momente decisive de convertire, dar lucrarea pocăinței, în această viață, nu se sfârșește niciodată. Întoarcerea și recentrarea ființei trebuie să fie mereu reînnoită; urmând pilda Avvei Sisoe, "schimbarea minții" trebuie să fie, până la moarte, din ce în ce mai radicală, "lucrarea de mare inteligență" să devină din ce în ce mai profundă.

Caracterul pozitiv al pocăinței apare limpede în cuvintele profetului Isaia (9,2) pe care Sfântul Evanghelist Matei le citează chiar înainte de chemarea la pocăință pe care ne-o face Hristos: "Poporul care stătea în întuneric a văzut lumină mare și celor ce sedeau în latura și umbra morții lumină le-a răsărit." (Mat. 4,16). Acesta este contextul în care Și lansează Domnul chemarea la pocăință: înainte de a ne porunci să ne căim de păcatele noastre, ne anunță "marea Lumină" ce va străluci asupra celor ce se află în întuneric și venirea Împărăției Cerurilor. Deci pocăința este o iluminare, o trecere de la întuneric la lumină. A te pocăi înseamnă să-ți deschizi ochii pentru strălucirea dumnezeiască; nu să rămâi în tristețea apăsului, ci să primești răsăritul. Eshatologic, pocăința este și o deschidere față de realitățile ultime ale veacului ce va să fie, care nu sunt numai viitoare, ci și deja prezente. Pocăința înseamnă să recunoști că Împărăția Cerurilor este în noi, lucrătoare printre noi. Numai în măsura în care acceptăm venirea acestei Împărății vor deveni toate noi pentru fiecare.

Legătura dintre pocăință și venirea "Luminii celei mari" este foarte importantă. Căci este imposibil să-ți vezi păcatele înainte de a vedea lumina lui Hristos. Așa cum arată Teofan Zăvorâtul (1815-1894), atâta timp cât o cameră se află în întuneric, nu-i vedem murdăria; dar dacă o luminăm puternic vom vedea fiecare firisor de praf. La fel este și pentru cămara sufletului nostru. Ordinea nu este: întâi să te pocăiești și apoi să vezi lumina lui Hristos, căci numai când intră lumina Lui în viața noastră începem cu adevărat să ne înțelegem păcatul. "Pocăința, spune Sfântul Ioan de Cronstadt (1829-1908) înseamnă să știi că există o minciună în inima ta"; dar nu poți sesiza prezența minciunii fără să ai deja un simț al adevărului. Reluând cuvintele lui E. I. Watkin, "Păcatul (...) este umbra aruncată de lumina lui Dumnezeu atunci când este primită de o voință atașată de orice se opune luminării sufletului. Așadar, cunoașterea lui Dumnezeu face să se nască în noi simțământul păcatului și nu invers."⁹ Cum spunea Avva Matoi: "cu cât se apropie omul de Dumnezeu cu atât se vede pe sine mai păcătos".¹⁰ Părinții pustiei găseau că nimeni nu ilustrează mai bine această lege duhovnicească decât profetul Isaia (6, 1-5) care începe prin a-L vedea pe Domnul pe tronul Său și a-i auzi pe Serafimi cântând: "Sfânt, Sfânt, Sfânt" și abia apoi, după această viziune, exclamă: "Vai mie! Sunt pierdut, căci sunt un om cu buze necurate."

Iată așadar, care este începutul pocăinței: vederea frumuseții, iar nu a urâteniei. Conștientizarea slavei lui Dumnezeu, iar nu a propriei mizerii. "Fericiti cei ce plâng, că aceia se vor mângâia" (Mat. 5, 5) ne arată că pocăința nu înseamnă numai plânsul pentru păcatele noastre, ci și "mângâierea" sau întărirea pe care o primim de la certitudinea iertării dumnezeiești. "Marea inteligență" sau "înnoirea minții" care definesc pocăința constau în a recunoaște că lumina strălucește în întuneric și

că întunericul n-o poate cuprinde (cf. In. 1, 15). A te pocăi înseamnă, cu alte cuvinte, să recunoști că există bine și rău, iubire și ură și să afirmi că binele este mai puternic decât răul, să crezi în biruința finală a iubirii. Se mântuiește cel care acceptă minunea că Dumnezeu are cu adevărat puterea de a-i ierta păcatele. Și, în măsura în care acceptă această minune, trecutul își pierde caracterul ireversibil și încetează de a mai fi o greutate intolerabilă. Iertarea dumnezeiască rupe lanțul cauză - efect și desface nodurile pe care omul le are în inimă și nu și le poate dezlega singur.

Sunt multi cei care, întristați de faptele lor trecute, își spun cu disperare: "Nu-mi pot ierta ce am făcut". Incapabili să se ierte, nu pot nici să creadă în iertarea lui Dumnezeu sau a altor oameni. Aceștia, în ciuda intensității angoasei, n-au început încă pocăința. N-au ajuns încă la "marea inteligență" prin care omul știe că iubirea este biruitoare. N-au trecut încă prin această "înnoire a minții" care poate să spună: sunt primit de Dumnezeu. Nu mi se cere decât să primesc faptul de a fi primit. Iată toată esența pocăinței.

Adevărata natură a pocăinței, pozitivă și dătătoare de lumină, se manifestă în mod vizibil în viața Bisericii mai ales prin trei expresii caracteristice: liturgică - în timpul Postului Mare, sacramentală - în Taina Spovedaniei și personală - în darul lacrimilor.

Pocăința este legată de perioada anului în care se desfășoară Sfântul și Marele Post: nu toamna când cad frunzele și bruma; nu iarna când pământul este mort și înghețat; ci primăvara, când se termină chiciura, când zilele se măresc și întreaga natură se trezește la viață. Cum cântă și Biserica la vecernia din miercuria dinaintea începutului Postului Mare: "Răsărit-a primăvara Postului și floarea pocăinței. Deci să ne curățim pe noi, frați-

lor, de toată întinăciunea și Dătătorului de lumină cântând să-l zicem: Slavă Ție, unule iubitorule de oameni!"¹¹ Timpul pocăinței din Postul Mare este un timp de bucurie, nu de descurajare. Postul este o primăvară duhovnicească, pocăința un boboc ce înfloarește, iar Hristos ni se face cunoscut în această perioadă ca "Dătător de lumină". Intristarea pe care o resimțim în timpul Marelui Post este, ca să folosim cuvintele Sfântului Ioan Scărarul, o "fericită tristețe bucurioasă".¹²

Cu o forță deosebită este trăită pocăința în Taina Spovedaniei. Sensul acestei "Taine" este foarte bine rezumat în scurta adresare făcută de duhovnic penitentului, în cultul Bisericii ruse: "Iată fiule (fiică), *Hristos este prezent în mod nevăzut ca să-ți primească mărturisirea. Să nu te rușinezi, să nu te temi și să nu ascunzi nimic, ci fără reținere spune-mi tot ce ai făcut ca să primești iertarea Domnului nostru Iisus Hristos. Iată în fața noastră icoana Lui; eu nu sunt decât un martor ce depune mărturie în fața Lui tot ceea ce-mi spui. Dacă-mi ascunzi ceva, păcătuiești de două ori. Veghează așadar, căci ai venit la doctor și să nu pleci fără să iei vindecare.*"¹³

Parafrazând, Sfântul Tihon din Zadonsk (1724-1783) scrie: "Când duhovnicul vrea să-l pregătească pe cel ce vine la el pentru Spovedanie, trebuie să-i spună: Fiule (fiică), tu te mărturisești lui Dumnezeu care este nemulțumit de orice păcat. Eu, sluga Lui, nu sunt decât martor nevrednic al pocăinței tale. Nu ascunde nimic, nu-ți fie frică și nici rușine, căci nu suntem aici decât *tu, eu și Dumnezeu* în fața Căruia ai păcătuit, Care-ți cunoaște toate păcatele și știe cum le-ai săvârșit. Dumnezeu este peste tot și a fost de față ori de câte ori ai gândit, ai spus sau ai făcut ceva rău și știe tot. Iar acum este aici, cu noi, și așteaptă mărturisirea ta. Tu, de asemenea, îți cunoști toate păcatele: nu te rușina să le spui. Iar eu, aici

de față, *sunt un păcătos ca și tine și n-ai de ce să te rușinezi de mine.*"¹⁴

"Căci ai venit la doctor", spune duhovnicul. În Spovedanie trebuie să-L vedem pe Hristos Judecătorul Care ne eliberează de sentința osândirii; dar trebuie să-L vedem și pe Hristos Vindecătorul, Care restaurează vasul spart de păcat și reînnoiește viața. Taina nu trebuie privită numai sub aspect juridic, ci și terapeutic. Taina Spovedaniei este mai ales o Taină a vindecării. De remarcat în acest sens că în unele comentarii liturgice Taina Spovedaniei și Taina Sfântului Maslu nu sunt privite ca Taine separate, ci ca aspecte complementare ale uneia și aceleiași "Taine vindecătoare". În Spovedanie căutăm mai mult decât o absolvire externă, legalistă, căutăm vindecarea rănilor adânci ale sufletului. Aducem în fața lui Hristos nu numai *păcatele* ci și *realitatea păcatului* din noi, adică acea corupție profundă a naturii noastre ce nu poate fi complet exprimată prin cuvinte, care pare a scăpa conștiinței și voinței noastre. De aceasta vrem să fim vindecați în primul rând. Ca Taină a vindecării, Spovedania nu este deloc o necesitate stânjenitoare, o disciplină impusă de autoritatea Bisericii, ci un act încărcat de bucurie și de har mântuitor. Prin Spovedanie aflăm că Dumnezeu este cu adevărat "nădejdea celor fără de nădejde" cum spune Liturgia Sfântului Vasile.

"Aici suntem numai noi trei": duhovnicul, credinciosul care se spovedește și Hristos-doctorul. Cine are cel mai important rol? Mulți au tendința să pună accentul pe lucrarea *preotului duhovnic*, pe sfaturile și încurajările lui. Iar dacă acesta nu spune nimic elocvent sau neașteptat, gândesc că nu s-a întâmplat mare lucru, sau nimic. Alții supravaluează cel de al doilea aspect: ceea ce fac *ei înșiși*. Își imaginează că trebuie să fie profund emoționați, chiar dacă, așa cum am arătat, pocăința nu este în primul rând o chestiune afectivă. Punând accentul

principal pe propriile eforturi, văd Spovedania ca pe ceva trist și descurajant, ca pe un duș rece; un lucru necesar dar neplăcut cu care trebuie să isprăvești cât mai repede. În realitate, rolul cel mai important nu-l are nici penitentul și nici duhovnicul, ci *Dumnezeu*. Chiar dacă ni se cere să ne pregătim cu grijă examenul de conștiință, credinciosul, în ultimă instanță, ajunge la Spovedanie cu mâinile goale; neputincios, recunoscând că nu se poate vindeca singur și cerând altcuiva să-l vindece. Și acest Altul, Căruia îi cere ajutorul nu este preotul, ci *Dumnezeu*. Preotul nu este decât "ușierul lui Dumnezeu" care-l introduce pe credincios în prezența dumnezeiască; el este, ca să extindem metafora medicală, cel care-l introduce pe bolnav în sala de așteptare. Spovedania se face către Hristos, iar nu către preot: "Hristos este prezent în mod nevăzut ca să-ți primească mărturisirea;" de la Hristos, nu de la preot, vine iertarea: "ca să primești iertarea Domnului nostru Iisus Hristos."

Din momentul în care privim Spovedania, fundamental, ca pe un act mai mult al lui Hristos decât al nostru, Taina Pocăinței ne apare într-o lumină mai accentuat pozitivă. Nu mai este doar experiența propriei slăbiciuni și dezintegrări, ci și a iubirii tămăduitoare a lui Dumnezeu. Nu-l mai vedem doar pe fiul risipitor parcurgând, încet și greu, lunga cale de întoarcere acasă, ci și pe tatăl care-l zărește de departe și *aleargă în întâmpinarea lui*. (cf. Luca 15,20). Cum scrie Tito Colliander: "Dacă facem un pas spre Dumnezeu, El va face zece spre noi."¹⁵ Este exact ceea ce trăim în Taina Spovedaniei. Ca și celelalte Taine, Spovedania este o împreună-lucrare divino-umană în care este o convergență și o "cooperare" (sinergie *n.t.*) între harul lui Dumnezeu și voința liberă. Amândouă sunt necesare, dar lucrarea lui Dumnezeu este mai importantă.

Pocăința și Spovedania nu sunt deci pur și simplu ceea ce putem face singuri sau cu ajutorul preotului, ci o

lucrare a lui Dumnezeu cu noi și în noi. Cum o spune Sfântul Ioan Gură de Aur (sec.IV) "Să fim economi ai leacului mântuitor al pocăinței; să primim de la Dumnezeu pocăința care ne vindecă. Căci nu noi oferim, ci El este Cel care ne dăruiește."¹⁶ Este momentul să amintim că, în limba greacă, cuvântul *exomologesis* înseamnă în același timp mărturisirea păcatelor și mulțumirea adusă pentru darurile primite.

Care este, mai exact, rolul preotului în această sinergie? Dintr-un anumit punct de vedere, puterea sa este foarte mare. Toți cei ce au avut binecuvântarea de a avea duhovnic o persoană cu adevărat dăruită cu harisma paternității duhovnicești depun mărturie despre această importanță a rolului preotului. El nu are doar funcția de a da sfaturi. Dezlegarea dată de el nu este deloc automată. El poate să dezlege, dar și să lege. Poate refuza dezlegarea - chiar dacă acest lucru se întâmplă foarte rar - sau să impună un canon (epitimie) mai greu, cum ar fi, de exemplu, oprirea de la Sfânta Împărtășanie pentru un anumit timp sau alte canoane. Chiar dacă acest lucru nu se întâmplă frecvent în practica ortodoxă contemporană, este foarte important să nu uităm că preotul are acest drept.

În Biserica primelor veacuri, penitențele erau de multe ori foarte severe. Pentru păcatul desfrânării, Sfântul Vasile cel Mare (sec.IV) prescrie șapte ani de îndepărtare de la Sfânta Împărtășanie și Sfântul Grigorie de Nyssa (sec.IV), nouă ani; în îndrumările canonice ulterioare, atribuite Sfântului Ioan Postitorul, această epitimie s-a redus la doi ani cu un post sever. Pentru omucidere fără voie - de exemplu, a ucide astăzi pe cineva într-un accident de mașină - Sfântul Vasile impunea de la zece la unsprezece ani de excomunicare, iar Sfântul Grigorie, nouă ani; pentru penitentul care își impunea un post as-

pru. Sfântul Ioan Postitorul autoriza reducerea la trei ani. Iar părinții care-și lăsau copiii să moară nebotezați erau îndepărtați de la Sfânta Împărtășanie trei ani.

Cu toate acestea, chiar și la vremea aceea, episcopul sau preotul duhovnic aveau posibilitatea să modifice aceste canoane în funcție de situația particulară a fiecăruia, după principiile "economiei" sau supletei pastorale. Astăzi numai în mod excepțional se mai aplică aceste canoane în toată rigoarea lor. Se practică un mare "pogorământ". Dar principiul rămâne: Preotul răspunde în fața lui Dumnezeu de felul în care administrează Taina și-și păstrează puterea de a impune o epitimie ce poate implica, dacă este nevoie, o perioadă de excomunicare. În Biserica greacă din Occident, de exemplu, se obișnuiește ca o femeie care a avut o întrerupere de sarcină să fie exclusă de la Împărtășanie timp de un an - păcat pentru care vechile canoane prevedeau perioade mult mai lungi. Într-un asemenea caz, preotul mai poate propune și o formă mai activă de penitență: "fiindcă ai distrus viața, poate spune, mergeți s-o afirmați slujind patru ore pe săptămână într-un leagăn de copii paralizați."

Epitimia nu trebuie considerată o pedeapsă și cu atât mai puțin o ispășire. Mântuirea este un dar liber al harului. Nu putem niciodată să ne ștergem greșelile prin eforturile proprii: numai Hristos, singurul mijlocitor, este unicul restaurator. Iertarea ori nu există, ori este dăruită în mod cu totul gratuit. Împlinindu-ne epitimia nu dobândim nici un merit, căci în relația cu Dumnezeu omul nu-și poate revendica niciodată vreun merit personal. Aici, ca întotdeauna, trebuie să gândim mai mult în termeni terapeutici decât în termeni juridici. O epitimie nu este o pedeapsă, nici o formă de ispășire, ci o cale de vindecare. Un medicament. Dacă adevărata Spovedanie este ca o operație, epitimia este întăritorul care redă sănătatea penitentului în timpul convalescenței sale. Deci și

epitimia, ca și întreaga Taină a Pocăinței, este pozitivă în scopul ei: nu este o barieră, ci o punte între păcătos și Dumnezeu: "vezi deci bunătatea și asprimea lui Dumnezeu" (Rom. 11, 22); epitimia nu este numai expresia severității lui Dumnezeu ci și a iubirii Lui.

Învestit cu puterea de a dezlega și lega, de a refuza sau acorda dezlegarea, bucurându-se de o mare libertate în folosirea sfaturilor și epitimiilor terapeutice, preotul duhovnic are o grea responsabilitate. Rolul său însă este și limitat. Căci Spovedania se face, după cum am văzut, lui Dumnezeu, nu preotului, și Dumnezeu este cel care iartă. "Eu nu sunt decât un martor", spune preotul. Și, încă mai limpede, ne arată parafraza Sfântului Tihon din Zadonsk: "Eu sunt, ca și tine, un păcătos." Chiar dacă, în momentul dezlegării, când își pune mâna pe creștetul penitentului, preotul se află într-o oarecare măsură în locul lui Dumnezeu, în prima parte a Tainei este însoțitorul penitentului și un "păcătos" care are el însuși nevoie de iertarea dumnezeiască. Există într-adevăr o relație reciprocă între preotul duhovnic și cel ce se spovedește: părintele este ajutat de fiul său duhovnicești așa cum și aceștia sunt ajutați de el. La rândul său și duhovnicul trebuie să se spovedească și, în timp ce o face, există obiceiul să-și scoată crucea sacerdotală pe care o poartă la piept.

Rolul preotului de martor și însoțitor al celui ce se spovedește apare deslușit în modalitățile exterioare ale Tainei. În mod normal preotul n-ar trebui să stea pe scaun în timp ce credinciosul stă în genunchi, ca să nu treacă mai curând drept judecător decât martor. În timpul rugăciunilor inițiale, înainte de spovedania propriu-zisă, credinciosul stă alături de preot, în picioare, în fața icoanei lui Hristos sau a Evangheliei. Apoi, pentru spovedania ca atare, se pot așeza amândoi (practica greacă) sau să rămână amândoi în picioare (practica rusă); în

ambele cazuri, făcând același lucru, se află amândoi pe un plan de egalitate. Se întâmplă și ca preotul să rămână în picioare iar penitentul să îngenuncheze. În acest caz preotul se pleacă pentru a auzi ce i se spune și acest gest are propria lui semnificație. În timpul dezlegării finale, credinciosul își pleacă fruntea - nu în fața preotului, ci a icoanei sau a Evangheliei care simbolizează prezența nevăzută a lui Hristos, singurul Care are puterea de a ierta păcatele. Rugăciunea de dezlegare arată fără echivoc acest lucru. În cea mai veche formulare, aflată încă în uz la greci, preotul nu spune "te iert", ci "Dumnezeu să te ierte". În secolul al XVII-lea, sub influența Bisericii romano-catolice, expresia s-a schimbat în cărțile slave "...și eu, nevrednicul Său slujitor, prin puterea ce mi-a fost dată, te iert..." În nici o altă Taină nu se mai folosește persoana întâi. Vechea tradiție se mai păstrează încă și la ruși și la alți ortodocși când, înainte de primirea Sfintei Împărtășanii, un credincios, sau un cleric, cerându-și iertare de la ceilalți, primește răspunsul: "Dumnezeu să te ierte."

Vindecarea dobândită prin Taina Spovedaniei ia forma particulară a unei *reîmpăcări*. Este ceea ce ne arată și rugăciunea de dezlegare: "Nu-l(o) despărți de sfânta, soborniceasca și apostoleasca Ta Biserică, ci-l adaugă pe el (ea) turmei Tale." (ritul grec); "Împacă-l(o) și-l(o) unește pe el(ea) cu Sfânta Ta Biserică" (ritul slav). Păcatul, așa cum învățăm din pilda fiului risipitor, este un exil, o înstrăinare, o excludere, sau, mai bine zis, o autoexcludere din familie. Cum spune Alexei Homiakov (+ 1860): "Când unul dintre noi cade, cade singur." Pocăința înseamnă întoarcere acasă, revenirea din izolare în comunitate, re-integrarea în familie.

Darul lacrimilor, foarte prezent în mișcarea harismatică din zilele noastre, ocupă și el un loc important în tradiția duhovnicească a Răsăritului creștin. "Teologia

lacrimilor" are un rol semnificativ mai ales în învățătura Sfântului Ioan Scărarul, Sfântului Isaac Sirul și Sfântului Simeon Noul Teolog (+1022). Pentru Sfântul Ioan Scărarul lacrimile sunt reînnoirea harului primit la Botez: "Deși cuvântul este îndrăzneț, izvorul lacrimilor după Botez este mai mare decât Botezul. (...) Și primindu-l pe acela toți ca copii, ne-am întinat după aceea; prin acesta însă l-am curățit și pe acela."¹⁷ Sfântul Isaac Sirul, la rândul său, consideră lacrimile o limită crucială între starea "trupească" și cea "duhovnicească", o punte de trecere de la timpul actual la veacul ce va să fie, în care putem intra prin pregustare încă din această viață. Așa cum plînge noul născut venind în această lume, la fel plînge și creștinul ce renaste în veacul viitor. Sfântul Simeon Noul Teolog consideră că n-ar trebui să primim niciodată Sfânta Împărtășanie fără lacrimi. Iar ucenicul său, Nichita Stithatul, spune că lacrimile pot chiar regenera fecioria pierdută.

Dar ce ne dezvăluie darul lacrimilor în legătură cu semnificația pocăinței? Există mai multe feluri de lacrimi și este important să le deosebim. Principala deosebire este cea dintre lacrimile senzuale, lacrimile duhovnicești și, o a treia categorie, lacrimile demoniace. Primele sunt în general legate de patimi, fructele mâniei, înșelăciunii, invidiei, ale înduioșării de sine sau, pur și simplu, ale unei surexcitări nervoase. Cea de a doua categorie, așa cum ne arată și numele, nu sunt rezultatul propriilor noastre eforturi ci un dar al harului dumnezeiesc, al Duhului Sfânt. Sunt deci strâns legate de rugăciunea noastră. Lacrimile senzuale exprimă tristețea noastră pământească de a trăi așa cum trăim, într-o lume căzută și coruptă, într-un marș neîntrerupt spre moarte. Lacrimile duhovnicești ne duc spre viața cea nouă a învierii.

După Sfinții Părinți, lacrimile duhovnicești sunt de două feluri. La nivelul cel mai de jos sunt amare, sunt o formă de curățire, expresia căinței, a mâhnirii de a fi păcătuit, de a fi separat de Dumnezeu. Acesta este Adam

plângând la portile Raiului; fiul risipitor plângându-și patria pierdută. La un nivel mai înalt, ele devin dulci, o formă de iluminare, expresia bucuriei născute din iubirea lui Dumnezeu, pentru reprimirea fără nici un merit în starea de "fiu". Acesta este fiul risipitor plângând de bucurie la ospățul dat pentru el în casa tatălui său. La nivelul de jos, parafrazându-l pe Sfântul Grigorie de Nyssa, lacrimile sunt sângele ce curge din rănilor sufletului. La cel superior, ele arată înduhovnicirea simțurilor și constituie un aspect al transfigurării totale a persoanei umane prin harul îndumnezeitor.

Aceste două tipuri de lacrimi duhovnicești nu trebuie să fie opuse într-un mod prea tranșant, căci primele conduc la celelalte. Lacrimile care se nasc din părerea de rău pentru păcate se transformă treptat în lacrimi de recunoștință și bucurie. Iată cum, iarăși, și în darul lacrimilor, regăsim dimensiunea pozitivă a pocăinței: nu distrugătoare ci dătătoare de viață, nu descurajantă ci plină de nădejde.

Aceasta este experiența "marii inteligențe" sau a "înnoirii minții" pe care o desemnează cuvântul pocăință. Plină în același timp de durere și de bucurie, pocăința exprimă tensiunea creatoare care a impregnat totdeauna viața creștină aici pe pământ, pe care Sfântul Apostol Pavel a descris-o atât de viu: "Purtând totdeauna în trup omorârea lui Iisus, pentru ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru... ca fiind în pragul morții, deși iată că trăim... ca niște întristați, dar pururea bucurându-ne" (2 Cor. 4,10; 6,9-10). Viață de permanentă pocăință, calitatea noastră de ucenici ai lui Hristos este o împărtășire atât din Ghetsimani cât și din Schimbarea la Față, atât din Cruce cât și din Înviere. O stare lăuntrică pe care Sfântul Ioan Scărarul o rezumă prin aceste cuvinte: "Cel ce a îmbrăcat plânsul fericit și plin de har ca pe o haină de nuntă a cunoscut răsul duhovnicesc al sufletului."¹⁸

ROLUL PĂRINTELUI DUHOVNICESC

Cel care urcă pentru prima dată un munte trebuie să urmeze un traseu marcat; are nevoie de o călăuză, de un însoțitor, de cineva care a urcat deja aceeași culme și cunoaște drumul. Acesta este rolul "avvei" sau al părintelui duhovnicesc, *gheron* la greci, *stareț* la ruși - cuvinte care, în ambele limbi, înseamnă bătrânul.

Încă de la începutul monahismului s-a subliniat, în Răsăritul creștin, importanța ascultării față de un bătrân. Cum spunea Sfântul Antonie Egipteanul (sec.IV): "știu călugări care după multe osteneli au căzut și întru ieșire din minți au venit, pentru că s-au nădăduț în lucrul lor..." (...) În apoftegmele lor, Părinții pustiei insistă mereu asupra acestui punct: "Bătrânii spuneau: dacă vei vedea un frate tânăr urcându-se la cer prin propria voie, trage-l de picioare și-l trânteste de pământ, că de nici un folos nu-i este." (...)

Figura starețului, centrală în prima generație de monahi egipteni, și-a păstrat întreaga sa importanță până în zilele noastre în Biserica ortodoxă. "Există ceva mai important decât toate ideile și cărțile posibile, anume exemplul unui stareț căruia-i puteți spune toate gândurile, de la care puteți auzi nu o părere personală mai mult sau mai puțin valabilă, ci vocea Sfinților Părinți, declară

un laic rus în secolul al XIX-lea, slavofilul Ivan Kireievski (1806-1856). Slavă lui Dumnezeu că acești stareți n-au dispărut încă din Rusia noastră." Iar părintele Alexandre Elcianinov (+1034), preot al emigrației ruse, adaugă: "Influența lor este nelimitată (...) Sunt, fără îndoială, sfinți, recunoscuți ca atare de popor. Cred că, în epoca noastră tragică, prin ei va supraviețui și se va întări credința în țara noastră."³

Ce îi conferă unui astfel de om dreptul de a fi stareț? Cum și de către cine este desemnat? Răspunsul este simplu. Starețul sau părintele duhovnicesc este o figură "harismatică" și profetică; este împuternicit direct de Duhul Sfânt. Nu este investit de mâna unui om, ci de a lui Dumnezeu. Este o expresie mai degrabă a Bisericii ca "eveniment" decât a Bisericii-instituție.

Cu toate acestea în Biserică nu există o separare netă între profetic și instituțional; sunt două dimensiuni care se întrepătrund și decurg una din cealaltă. Astfel, funcția de stareț, de natură harismatică, este atașată celei de preot duhovnic, definită precis în cadrul instituțional al Bisericii. În tradiția ortodoxă, dreptul de a săvârși Taina Spovedaniei nu se acordă automat prin hirotonie. Este nevoie de o hirotezie specială din partea episcopului; în Biserica greacă doar o mână de preoți dețin acest drept.

Totuși, deși Taina Spovedaniei este cu siguranță o ocazie potrivită pentru îndrumare duhovnicească, lucrarea starețului nu este aceeași cu cea a duhovnicului. Starețul îndrumă nu numai prin sfaturile din timpul Spovedaniei, ci și în alte multe ocazii. Pe când duhovnicul este întotdeauna preot, starețul poate fi un simplu monah, o monahie sau chiar un laic sau o laică. Tradiția ortodoxă cunoaște atât părinți cât și maici duhovnicești. De fapt, funcția părintelui duhovnicesc este mai profundă căci doar puțini preoți duhovnici pot vorbi cu discernământul și autoritatea stareților.

Dacă starețul nu este investit sau numit de ierarhia oficială, cum se ajunge în această funcție? Uneori chiar starețul este cel ce-și desemnează urmașul, cum este cazul în Rusia secolului al XIX-lea, în unele centre monastice. Optina de exemplu, unde au fost adevărate "succesiuni apostolice" de îndrumători duhovnicești. În alte cazuri, starețul se ridică pur și simplu în mod spontan, fără o autorizare exterioară. Cum subliniază părintele Alexandre Elcianinov: "sunt recunoscuți ca atare de către oameni." În sânul vieții comunității creștine, devine deodată limpede pentru poporul lui Dumnezeu - adevărul păstrător al Sfintei Tradiții - că o anumită persoană are darul paternității sau al maternității duhovnicești. Atunci, în mod liber și neorganizat, încep și alții să vină la ea pentru sfat și învățătură.

De regulă inițiativa vine de la ucenici. Ar fi primejdios de pretentios pentru cineva să spună în inima sa sau altuia: "veniți să mă ascultați, sunt stareț, am harul Duhului Sfânt". Lucrurile stau mai degrabă invers: fără nici o inițiativă din partea starețului, oamenii vin să-i ceară sfatul sau să trăiască în preajma lui. Probabil că mai întâi acesta îi alungă trimitându-i la alții dar, la un moment dat, îi acceptă ca pe o revelație a voinței lui Dumnezeu. Astfel, fiii duhovnicești sunt cei ce-l fac cunoscut pe un stareț, chiar și lui însuși.

Figura starețului ilustrează foarte bine cele două nivele, strâns întrepătrunse, care există și funcționează în Biserica pământească. Pe de o parte nivelul exterior, oficial și ierarhic, cu organizarea sa geografică în eparhii și parohii, cu marile sale centre (Roma, Constantinopol, Moscova, Canterbury) și cu a sa "succesiune apostolică" de episcopi. Pe de altă parte, nivelul lăuntric, duhovnicesc și "harismatic", cărui-a-i aparțin, în primul rând, stareții. Aici centrele nu mai sunt, de cele mai multe ori, marile scaune patriarhale și mitropolitane ci, mai degrabă, une-

le schituri îndepărtate de unde radiază personalitatea celor bogati în daruri duhovnicești. Rari sunt stareții care au acceptat un loc important în ierarhia oficială a Bisericii. Totuși, influența unui simplu ieromonah ca Serafim de la Sarov (+1833) a depășit cu mult pe cea a oricărui patriarh sau episcop din Biserica ortodoxă în secolul al XIX-lea. Există deci, în paralel cu succesiunea apostolică a episcopului, o succesiune de sfinți și de oameni duhovnicești. Ambele feluri de succesiuni sunt esențiale pentru adevărata funcționare a Trupului lui Hristos și, prin împreună lor lucrare, se împlinește viața Bisericii pe pământ.

Dacă starețul nu este nici investit și nici numit în funcția sa, nu înseamnă că nu trebuie să fie *pregătit* pentru ea. Viața Sfântului Antonie cel Mare (+356) și a Sfântului Serafim de la Sarov ne arată în mod special modelul clasic al acestei pregătiri care constă într-o dublă mișcare: fuga din lume și întoarcerea în lume (...). Fără o susținută pregătire ascetică, fără afundarea radicală în singurătate, Sfântul Antonie sau Sfântul Serafim ar fi putut oare sluji drept călăuze duhovnicești oamenilor din generațiile lor? Dar ei nu s-au retras din lume ca să devină învățători sau călăuze pentru alții. Dacă au fugit, n-au făcut-o ca să se pregătească pentru anumite funcții, ci conduși de mistuitorul dor de a fi singuri cu Dumnezeu. Dumnezeu le-a primit iubirea și i-a trimis apoi, din nou, ca tămăduitori în lumea din care pleaseră. (...)

"Dobândește pacea lăuntrică, spunea Sfântul Serafim, și multe suflete se vor mântui în jurul tău." Acesta este rolul paternității duhovnicești. Faceți-vă lăcaș în Dumnezeu și-i veți putea conduce și pe alții la El. Omul trebuie să învețe să fie singur: trebuie să-și asculte în tăcere propria inimă, cuvântul fără de cuvinte al Sfântului Duh și să descopere astfel adevărul despre sine și Dum-

nezeu. Orice va spune atunci aproapelui său va fi un cuvânt puternic căci va izvorî din tăcere.

Slefuit de întâlnirea cu Dumnezeu în singurătate, starețul poate vindeca un suflet prin simpla sa prezență. El îndrumă și-i formează pe alții nu în primul rând prin cuvinte chibzuite, ci prin prezență, prin exemplul viu și personal. Învăță nu numai prin cuvânt ci și prin tăcerea sa. (...) "Trei părinți aveau obiceiul, în tot anul, de mergeau la fericitul Antonie. Și doi îl întrebau pentru gândurile lor și mântuirea sufletului, iar al treilea totdeauna tăcea, neîntrebându-l nimic. Iar după multă vreme i-a zis avva Antonie lui: iată, atâta vreme ai de când vii aici și nimic nu mă întreb! Și răspunzând fratele i-a zis: destul îmi este numai să te văd, părinte."

Dar nu călătoria spațială, din pustie, este adevărata călătorie a starețului, ci una duhovnicească, cea din inima sa. Singurătatea exterioară, deși este un ajutor, nu este indispensabilă. Cineva poate învăța să fie singur în fața lui Dumnezeu continuând să ducă o viață de slujire activă în lume. Nu i s-a arătat Sfântului Antonie în pustie că un medic din Alexandria atinsese aceeași înaltă trăire duhovnicească? Pentru că "din prisosința lui dă celor ce au trebuință și în toate zilele cântă «Sfinte Dumnezeule» cu îngerii." Nu știm cum a avut Antonie această revelație, nici numele medicului, dar un lucru e sigur: rugăciunea permanentă a inimii nu este monopolul solitarilor. Viața duhovnicească și "îngerească" este posibilă și în oraș ca și în pustie. Medicul alexandrin săvârșea călătoria lăuntrică fără a-și întrerupe legăturile de comuniune cu societatea. (...)

Dar care sunt harismele speciale ale părintelui duhovnicesc? Sunt trei la număr. Prima: *clarviziunea și discernământul (diakrisis)*; este capacitatea de a percepe intuitiv secretele inimii, de a înțelege profunzimile ascunse

ale ființei de care, de cele mai multe ori, noi înșine, nu suntem conștienți. Părintele duhovnicesc pătrunde dincolo de atitudinile și gesturile convenționale în spatele cărora ne ascundem personalitatea atât de alții cât și de noi înșine. Dincolo de toate aceste aparente frivole, el sesizează persoana unică, cea după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Este o putere mai mult duhovnicească decât psihică; fiind un fruct al harului dumnezeiesc ce presupune o rugăciune atentă și o luptă ascetică fără o dihnă, este departe de a fi o simplă percepție extrasenzorială.

Acestui dar îi se adaugă cel al cuvântului. Starețul știe atunci când se apropie cineva de el, imediat și specific, ce cuvinte are acesta nevoie să audă. Astăzi suntem inundați de cuvinte dar cele mai multe dintre ele sunt lipsite de putere. Stareții folosesc puține cuvinte iar uneori rămân chiar tăcuți. Dar prin aceste câteva cuvinte, sau prin tăcerea lor, sunt capabili să schimbe radical viața unui om. În Betania, Hristos n-a pronunțat decât trei cuvinte: "Lazăre, vino afară!" (In. 11, 43), dar, spuse cu putere, aceste trei cuvinte au fost suficiente să-l readucă pe defunct la viață. Într-o epocă în care limbajul este în mod rușinos banalizat, este esențial să regăsim puterea cuvântului. Și asta înseamnă să redescoperim natura tăcerii: nu ca o simplă pauză între cuvinte, ci ca una din realitățile primare ale existenței. Cei mai mulți dintre predicatori și învățători vorbesc mult prea mult; starețul adevărat se deosebește prin austeritatea și concizia limbajului său.

Dar pentru ca un cuvânt să aibă putere nu sunt suficiente autoritatea și autenticitatea dobândite de vorbitor din experiența personală. Trebuie ca și cel ce ascultă să fie atent și să aibă o vie dorință de a primi. Dacă cineva îl întreabă pe un stareț din simplă curiozitate, nu va trage cine știe ce folos din spusele acestuia. Dar dacă se a-

propie cu credință vie și însetat duhovnicește, cuvântul pe care-l va primi îi poate transfigura viața. Cuvintele starețului sunt, în general, cuvinte simple și fără nici un înveliș literar artificial. Pentru cei ce le citesc superficial, par, adesea, banale și aride.

Discernământul părintelui duhovnicesc se exercită mai ales prin practica "dezvăluirii gândurilor" (*lōgismoi*). În monahismul răsăritean din primele veacuri, ucenicul obișnuia să-și vadă zilnic părintele și să-i dezvăluie toate gândurile. Această arătare a gândurilor este mult mai mult decât o mărturisire a păcatelor, căci intră aici și gândurile și ideile prin care, deși novicele îi par nevinovate, părintele său poate discerne primejdii ascunse sau semne importante. Spovedania este retrospectivă și se referă la păcate deja săvârșite. Dezvăluirea gândurilor, în schimb, este profilactică deoarece demască gândurile înainte de a ne conduce la păcat, înlăturându-le astfel nocivitatea. Scopul acestei dezvăluiri nu este de ordin juridic, pentru a obține iertarea greșelilor, ci pentru ca omul să se cunoască pe sine, să se vadă așa cum este cu adevărat.

Puternic în discernământul său, părintele duhovnicesc nu așteaptă pur și simplu ca persoana din fața sa să i se destăinuiască, ci-i dezvăluie chiar el gândurile ascunse. Sfântul Serafim de la Sărov, de multe ori, răspundea preocupărilor celor ce veneau să-l cerceteze înainte ca aceștia să-i dezvăluie motivul vizitei. În multe cazuri, răspunsul părea, la prima vedere, fără nici un sens, absurd sau iresponsabil, căci nu se referea la întrebarea pe care o avea vizitatorul în mod conștient în mintea sa, ci la cea pe care ar fi trebuit de fapt să i-o pună. În toate cazurile Sfântul Serafim se lăsa condus de lumina lăuntrică a Sfântului Duh. Găsea că este important să nu pregătească dinainte ceea ce avea de spus, căci atunci cuvintele ar fi fost doar rodul judecății sale omenești, poate greșită, și nu a celei dumnezeiești.

Pentru Sfântul Serafim, legătura dintre stareț și fiul duhovnicesc era mai puternică decât moartea și-i ruga pe ucenicii săi să continue să-i dezvăluie gândurile chiar și după moartea sa, după plecarea la viața de veci. Înainte de moarte le-a spus monahilor pe care le avea în grijă: "După ce voi pleca să veniți la mormântul meu. Când aveți timp. Cât mai des. Și tot ce aveți pe suflet, toate durerile, cu fața la pământ, să mi le spuneți ca unuia care este viu. Și eu vă voi auzi și vă voi elibera. Căci pentru voi voi fi mereu viu."⁷

Cea de a doua harismă specială a părintelui duhovnicesc este *capacitatea de a-i iubi pe ceilalți și de a face ale sale suferințele lor*. Despre un anahoret din timpul Părinților pustiei, s-a putut spune simplu: "că era milostiv și mulți veneau la dânsul".⁸ *Era milostiv*. Este esențial pentru orice paternitate duhovnicească. Fără iubire și compasiune, pătrunderea nelimitată în tainele inimii omului n-ar fi ziditoare, ci distrugătoare. Cine nu-l poate iubi pe celălalt nu va avea niciodată puterea să-l vindece.

A-ți iubi aproapele înseamnă să suferi cu el și pentru el. Acesta este sensul literal al compasiunii. "Purtați-vă sarcinile unii altora și așa veți împlini legea lui Hristos." (Gal. 6,2). Părintele duhovnicesc este cel care, *prin excelență*, poartă povara altuia. Cum scrie Dostolevski în *Frații Karamazov*: "Starețul este cel care vă ia sufletul și voința în sufletul și voința lui." Nu-i de ajuns să dea sfaturi. I se cere să ia sufletul fiilor duhovnicești în propriul său suflet, viața lor în viața lui. Este datoria lui să se roage pentru ei, și mijlocirea sa permanentă este mai importantă decât orice sfat. Este datoria lui să-și asume grijile și păcatele lor, să ia asupra lui vinovăția lor, să răspundă pentru ei la Judecata de apoi.

Acesta a toate apar cu forță în *Scrisorile* lui Varsanufie și Ioan din Gaza, care regroupează aproape 850 de între-

bări și răspunsurile primite de la doi "bătrâni" palestinieni din secolul al VI-lea. În rugăciunea sa Varsanufie spune: "Stăpâne, sau du împreună cu mine și pe copiii mei în Împărăția Ta, sau șterge-mă și pe mine din cartea Ta." Iar ucenicilor săi le scrie: "Dumnezeu știe că nu e bătaia ochiului meu, sau clipă în care să nu te am în minte și în rugăciune. (...) Și mă îngrijesc eu de tine mai mult decât tu însuți. (...) Îmi pun sufletul cu bucurie pentru tine și rugăciunea mea pentru tine e neîncetată. (...) Și port poverile, greșalele și disprețuirile cuvintelor mele de către tine și nepăsările tale. (...) Iar tu te-ai făcut ca un om care șade sub umbra unui pom. (...) Iau asupra mea zapisul cel împotriva ta. Și nu te voi lăsa în veacul acesta, nici în cel viitor, cu harul lui Hristos."⁹

Cititorii lui Charles Williams își amintesc poate de principiul "iubirii substituitoare", care joacă un rol central în romanul său *Coborârea la iad*. La Dostolevski, starețul Zosima exprimă aceeași idee: "Nu există decât o cale pentru mântuire: să iei asupra ta răspunderea pentru toate păcatele omenesci. (...) să fii răspunzător în modul cel mai sincer pentru tot și pentru toți." Capacitatea starețului de a susține și întări pe altul se măsoară prin voința sa de a adopta această cale de mântuire.

Relația dintre părinte și fiii săi duhovnicești nu este unilaterală. Deși ia asupra sa povara greșelilor lor și răspunderea pentru ei în fața lui Dumnezeu, starețul nu poate s-o facă în adevăratul sens decât dacă și fiii săi luptă din toată inima pentru propria lor mântuire. "Un frate i-a zis lui avva Antonie: roagă-te pentru mine! Zis-a lui bătrânul: nici eu nu te miluiesc, nici Dumnezeu, dacă tu însuți nu te vei silii și nu te vei ruga lui Dumnezeu."¹⁰

Când vorbim de iubirea unui stareț pentru cei pe care îi are în grijă sa, este important să dăm adevărata semnificație dimensiunii *paternel* a "părintelui duhovnicesc". Dacă tatăl și urmașii săi dintr-o familie obișnuită sunt

legati, în principiu, între ei printr-o dragoste reciprocă, la fel trebuie să fie și în familia harismatică a starețului. Dar relația este înainte de toate în Duhul Sfânt și aici, chiar dacă nu este vorba de o suprimare, afecțiunea omenească trebuie să fie transfigurată și purificată de orice efervescentă emoțională. În această privință, găsim în *Patericul egiptean* o povestire zguduitoare: Ioan Tebeul, ucenicul avvei Ammoi, a petrecut doisprezece ani slujind părintelui său bolnav. În tot acest timp bătrânul nu i-a mulțumit și nu i-a spus un cuvânt bun măcar o singură dată. Dar când a fost pe moarte a spus despre el celorlalți bătrâni care-l înconjurau: "acesta înger este, nu om". Vedem de aici cât este de necesară detașarea duhovnicească. Dar un refuz atât de radical a oricărei expresii exterioare de afecțiune nu găsim nici în *Pateric* și încă mai puțin în învățăturile lui Varșanufie și Ioan.

Cea de-a treia harismă specială a părintelui duhovnicesc este *puterea de a transforma mediul înconjurător*, material și nematerial. Darul vindecării pe care-l au atâția stareți este un aspect al acestei puteri. Mai general spus, starețul îi ajută pe ucenicii săi să perceapă lumea așa cum a creat-o Dumnezeu și cum i-ar plăcea să o vadă iarăși: "Putem avea bucurie peste bucurie din lucrările Tatălui nostru?", întreba Thomas Traherne. El însuși este în toate. Adevăratul stareț este cel care discernе prezența universală a Creatorului în creație și-l ajută și pe altul să o vadă. Cum spune William Blake, "dacă ușile percepției ar fi purificate, toate lucrurile i-ar apărea omului așa cum sunt ele, infinite." Starețul are ușile percepției curățite. Pentru omul care locuiește în Dumnezeu nimic nu este demn de dispreț sau banal: el vede totul în lumina Taborului, transfigurat de iubirea lui Hristos. "Ce este o inimă milostivă? întrebă Sfântul Isaac Sirul (sec.VII). Este o inimă care arde pentru întreaga zidire,

pentru oameni, păsări, animale, demoni și pentru toată făptura. Când cel milostiv își amintește de ele sau le vede, ochii săi se umplu de lacrimi. Mila lui e atât de mare și fierbinte, compătimirea sa atât de puternică, încât inima i se smerește și nu poate să suporte să audă sau să vadă cel mai mic rău sau cea mai mică suferință în zidirea lui Dumnezeu. De aceea se roagă și plânge fără oprire chiar și pentru animalele lipsite de rațiune, pentru vrăjmașii adevărului și pentru toți cei care fac răul, ca Dumnezeu să-i apere și să se milostivească de ei. La fel se roagă și pentru familia serpilor, atât de mare e compătimirea ce arde fără măsură în inima sa cea după chipul lui Dumnezeu."

O iubire totală ca cea a Sfântului Isaac sau a starețului Zosima al lui Dostoevski transformă și obiectul său, face ca tot ce o înconjoară să devină transparent, energiilor necreate ale lui Dumnezeu care strălucesc prin cel ce iubeste. Pentru a înțelege mai bine ce implicații are această transfigurare, să recitim celebra conversație dintre Sfântul Serafim de la Sarov și Motovilov, unul din fiii lui duhovnicesci. (...)

Aceslea sunt, cu harul lui Dumnezeu, darurile starețului. Dar fiul duhovnicesc? El nu contribuie la această relație dintre părinte și fiu în Domnul?

Pe scurt, ceea ce oferă el este ascultarea totală și necondiționată. În *Pateric* găsim istoria unui monah căruia i s-a cerut să răsădească un băl uscat în nisip și să-l ude în fiecare zi. Izvorul era atât de departe de chilia lui încât trebuia să plece seara și să se reîntoarcă a doua zi dimineata cu apă. Timp de trei ani a împlinit cu credință porunca învățătorului său. La sfârșitul acestei perioade ruina a început deodată să înflorească și să rodească. Bătrânul a cules un fruct, l-a dus în biserică și l-a invitat pe toți monahii să-l guste spunând: "veniți, gustați fructul ascultării."

Această istorisire, ca și cele de același fel în care un bătrân cere ucenicului său să fure din chiliile fraților sau să-și arunce copilul într-un cuptor, pot lăsa cititorului de astăzi o impresie confuză. Par a-l infantiliza pe ucenic sau a-l reduce la un nivel sub-uman, privându-l de orice putere de judecată și alegere morală. Suntem tentați să întrebăm cu indignare: aceasta este faimoasa libertate a fiilor lui Dumnezeu? (Rom. 8, 21).

Ar trebui să subliniem trei aspecte. În primul rând, ascultarea fiului duhovnicesc față de părintele său nu este impusă, ci liber consimțită. Starețul ne ia voința în voința sa numai dacă i-o oferim în toată libertatea voinței noastre. El nu ne distruge voința, ci o primește de la noi ca pe un dar. O supunere din constrângere și fără voința noastră liberă nu are, evident, nici o valoare morală. Starețul cere fiecăruia să-și ofere inima lui Dumnezeu prin faptele sale exterioare. (...)

Dar această ofrandă voluntară a libertății noastre nu poate fi făcută odată pentru totdeauna printr-un singur și unic gest. Dăruirea trebuie să fie permanentă și să dăreze întreaga noastră viață. Creșterea în Hristos va fi pe măsura dăruirii de noi-însine. Darul libertății noastre trebuie să fie reînnoit în fiecare zi, în fiecare clipă, în multe feluri și mereu altfel. Aceasta înseamnă că relația dintre stareț și ucenic nu este statică, ci dinamică, infinit diversă iar nu neschimbătoare. În fiecare zi și în fiecare ceas, călăuzit de învățătorul său, ucenicul înfruntă noile situații care-i cer de fiecare dată un alt răspuns, o nouă formă de dăruire de sine.

În al doilea rând, relația dintre stareț și ucenic nu este unilaterală, ci reciprocă. Așa cum starețul îi ajută pe ucenicii săi să se vadă așa cum sunt în realitate, ucenicii îl descoperă pe stareț în proprii lui ochi. Cel mai adesea, un om nu-și dă seama de vocația lui de stareț decât atunci când alții vin la el și doresc să se lase conduși de

el fără rezerve. Această reciprocitate durează de-a lungul întregii lor relații. Părintele duhovnicesc nu are un program elaborat mai dinainte în cele mai mici amănunte pe care apoi să-l impună tuturor la fel. Dimpotrivă, dacă e un adevărat stareț, va avea cuvânt diferit pentru fiecare. Și, pe măsură ce cuvântul său e mai profund, va fi nu al său ci al Duhului Sfânt și nu-l va cunoaște mai dinainte. Starețul nu se conduce după reguli abstracte, ci în funcție de situațiile omenesti concrete. Și el, și ucenicul său abordează împreună fiecare situație fără să știe dinainte ieșirea, ci așteptând iluminarea Duhului Sfânt. Înaintând, învață amândoi.

Această relație de reciprocitate apare, clar, în unele apoftegme din *Pateric* în care bătrânii au fost duhovnicești mai buni decât ei. Un ucenic, de exemplu, își surprinde învățătorul în desfrânare, dar se prefacă că nu a văzut nimic și rămâne sub ascultarea lui. Și astfel, datorită răbdării smerite a ucenicului, părintele este adus la pocăință și la o viață nouă. În asemenea cazuri, nu părintele duhovnicesc îl ajută pe ucenic, ci invers. Aceste situații nu sunt, nici pe departe, o regulă, dar arată că uneori ucenicul este chemat să dea pe cât a primit.

În realitate, relația nu este bilaterală, ci triunghiulară. În afara starețului și a ucenicului există cu adevărat și cel de al treilea partener: Dumnezeu. Domnul ne-a cerut să nu numim pe nimeni "tată", căci nu avem decât un singur Tată. Care este în ceruri (Mat. 23,9). Starețul nu este un judecător care nu poate greși sau o curte de apel, ci un slujitor al Dumnezeului celui viu; nu un dictator, ci o călăuză și un însoțitor pe cale. Singurul și adevăratul "îndrumător duhovnicesc", în sensul cel mai profund al cuvântului, este Sfântul Duh.

Astfel ajungem la cel de al treilea punct. În cea mai bună tradiție a Bisericii ortodoxe starețul a căutat întotdeauna să evite orice constrângere și violență duhovni-

cească în relația cu ucenicii săi. Dacă, îndrumat de Duhul Sfânt, vorbește și acționează cu autoritate, o face cu autoritatea iubirii smerite. În *Frății Karamazov*, starețul Zosima formulează un aspect esențial al paternității duhovnicești: "Te oprești câteodată dezorientat în fața unor idei mai ales în fața păcatului cuiva, și te întrebi: să-l iau cu asprime sau cu smerenia iubirii? E bine să răspundem mereu cu iubire smerită. De vei hotărî de fiecare dată astfel, vei cuceri lumea. Smerenia în iubire este o forță făcătoare de minuni, mai mare ca toate și pe care nimic n-o poate egala." (1)

Având grijă să evite orice constrângere mecanică, mulți părinți ai Răsăritului creștin nu dau ucenicilor lor o regulă de viață, o serie de porunci exterioare ce s-ar putea aplica automat. Cum spune un călugăr român contemporan: "starețul nu este un legiuitor, ci un mistagog." (2) El nu călăuzește impunând niște reguli, ci împărțindu-și viața cu cei călăuziți. "Un frate l-a întrebat pe avva Pimen, zicând: niște frați locuiesc cu mine: voiești să le poruncesc lor? l-a răspuns bătrânul: nu, ci fă tu întâi ce este de trebuință și de voiesc să trăiască ei singuri vor vedea. l-a zis fratele: voiesc și eu, părinte, să le poruncesc. Zis-a lui bătrânul: nu, ci fă-te lor pildă, iar nu dător de lege." (3) Când cineva l-a cerut lui Varsanufie o regulă amănunțită de viață, acesta l-a refuzat spunându-i: "Nu vreau să fiu sub lege, ci sub har." (4) Știi că n-am pus nicio dată vreoo legătură asupra cuiva, nici asupra noastră." (5) să nu silești voința cuiva, ci seamănă în nădejde. Căci Domnul nostru n-a silit pe nimeni, ci a binevestit. Și dacă cineva a voit, a ascultat." (6)

Să nu silești voința cuiva. Lucrarea părintelui duhovnicesc nu constă în distrugerea libertății unui om, ci în a-l ajuta să vadă adevărul prin sine însuși, nu suprimarea personalității, ci ajutor pentru descoperirea de sine, pentru creștere până la deplina maturitate și devenire a

ceea ce este fiecare cu adevărat. Dacă, în anumite situații, părintele duhovnicesc cere ascultare necondiționată și în aparență oarbă, aceasta nu e un scop în sine și nu pentru a face din cineva un sclav. Scopul unui asemenea "tratament de șoc" este eliberarea ucenicului de "ego"-ul lui, neautentic și iluzoriu, ca să ajungă la adevărata libertate. Părintele duhovnicesc nu impune nimănui ideile și nevointele sale, ci-l ajută pe ucenic să-și descopere propria vocație. Cum spunea un benedictin din secolul al XVII-lea, Don Augustin Baker: "Călăuzitorul nu-ți învătă pe ceilalți propria sa cale și nici un anume fel de rugăciune, ci cum să-și găsească fiecare calea sa, prin sine însuși. (...) Altfel spus, el nu-i decât un ușier al lui Dumnezeu; el trebuie să conducă sufletele pe calea lui Dumnezeu, nu pe a sa."

În cele din urmă, ceea ce dă părintele duhovnicesc ucenicului său nu este un cod de reguli scrise sau orale, nici o serie de tehnici de meditație, ci o relație personală. În această relație, învățătorul crește și se schimbă ca și ucenicul, căci Dumnezeu îi călăuzește mereu pe amândoi. Părintele poate, în diferite ocazii, să dea ucenicului învățături orale amănunțite și răspunsuri precise la întrebări speciale. În alte împrejurări poate să nu dea nici un răspuns, fie pentru că a considerat că întrebarea nu necesită un răspuns, fie pentru că el însuși nu cunoaște răspunsul. Dar și răspunsurile și tăcerile se oferă în cadrul unei relații personale. Multe lucruri nu pot fi exprimate prin cuvinte, ci doar transmise în timpul unei întâlniri directe.

Dar ce trebuie să facem când nu găsim un părinte duhovnicesc? Într-o primă etapă ne putem îndrepta spre scrieri. În secolul al XV-lea, în Rusia, Sfântul Nil Sorski deplângea raritatea extremă a adevăraților îndrumători duhovnicești. Dar față de zilele noastre erau, cu siguran-

ta, numeroși! "Căutați cu sârguință, ne propunea el, un îndrumător experimentat și demn de toată încrederea. Dar de nu-l veți găsi, Sfintii Părinți ne spun să ne învățăm de la Sfintele Scripturi, după însuși cuvântul Domnului."¹⁸ Și cum mărturia Scripturilor nu trebuie separată de cea a Duhului Sfânt din viața Bisericii, "căutătorul" trebuie să citească și scrierile Părinților și, mai ales, *Filocalia*. Dar există un pericol evident: cărțile oferă aceleași învățături tuturor, pe când starețul își adaptează sfaturile după inima fiecăruia. Cum poate un începător să discearnă dacă un text i se potrivește sau nu? Chiar dacă nu are un părinte duhovnicesc în sensul adevărat al cuvântului, trebuie să găsească măcar pe cineva cu mai multă experiență decât el, capabil să-l călăuzească în lecturile sale.

De asemenea, poate să frecventeze locuri în care harul dumnezeiesc s-a manifestat mai evident și în care rugăciunea este extrem de concentrată. Înainte de a lua o hotărâre capitală mulți creștini ortodocși, dacă nu au un îndrumător adevărat, pornesc în pelerinaj la Ierusalim sau Muntele Athos, la vreo mănăstire sau la moaștele unui sfânt, sau se roagă pentru a fi iluminați. Eu însumi mi-am luat cele mai grele hotărâri din viața mea în felul acesta.

În al treilea rând, putem învăța de la comunitățile religioase care au o puternică tradiție de viață duhovnicească. În lipsa unui îndrumător, mediul monastic ne poate folosi drept "guru": ne putem forma cu ajutorul timpului liturgic al zilei, cu slujbele sale și tăcerile sale, cu echilibrul său dintre munca manuală, studiu și odihnă. Se pare că așa a procedat Sfântul Serafim de la Sarov în formarea sa duhovnicească. O mănăstire bine organizată intrupează într-o formă accesibilă și vie înțelepciunea moștenită de la numeroșii "bătrâni". Nu numai monahii, ci și credincioșii care rămân mai mult sau mai

puțin timp într-o mănăstire pot fi formați și călăuziți de experiența vieții comunitare. (...)

Înainte de a încheia acest capitol e bine să subliniem extrema suplete ce trebuie să existe între părinte și ucenic. Unii ucenici își pot vedea zilnic părintele, chiar oră de oră, să se roage, să mănânce, să lucreze împreună cu el, sau, cum se întâmpla adesea în pustia Egiptului, să își împartă chilia cu el. Alții îl pot vedea numai o dată pe lună sau pe an; alții îl pot vizita pe stareț o singură dată în viața lor și aceasta să le ajungă pentru a fi îndrumați pe calea cea bună. În plus, există diferite tipuri de părinți duhovnicești; câțiva dintre ei sunt chiar taumaturgi, ca Sfântul Serafim de la Sarov. Dar mulți laici sau preoți, fără să aibă darurile extraordinare ale stareților, pot oferi altora sfaturile pe care le caută. În fine, în paralel cu paternitatea sau maternitatea duhovnicească, mai există oricând posibilitatea fraternității duhovnicești.

Dacă mulți oameni cred că nu-și pot găsi îndrumătorul duhovnicesc este și pentru că îl vor într-un anume fel: căutând un Sfânt Serafim, își închid ochii în fața călăuzei pe care le-o trimite Dumnezeu în realitate. De cele mai multe ori, pretențiile lor probleme nu sunt atât de complicate și, de fapt, ei cunosc deja răspunsul în adâncul inimii lor. Dar acest răspuns nu le place pentru că presupune un efort plin de răbdare și perseverență. Atunci caută un fel de *deus ex machina* care, printr-un singur cuvânt miraculos, ar face deodată totul ușor. Acești oameni au nevoie, înainte de toate, să fie ajutați să înțeleagă adevărata natură a paternității duhovnicești.

Un sfânt ca Sfântul Serafim de la Sarov, care a trăit în secolul al XIX-lea, nu poate fi un model pentru oamenii de azi. El a trăit într-o lume în care Dumnezeu a lucrat în mod extraordinar. El a trăit într-o lume în care Dumnezeu a lucrat în mod extraordinar. El a trăit într-o lume în care Dumnezeu a lucrat în mod extraordinar.

ISIHIA ȘI TĂCEREA ÎN RUGĂCIUNE

Adevărul dumnezeiesc nu
stă în cuvinte, ci în tăcere, în li-
nștea inimii, în care rămân prin-
t-o îndelungă suferință.

Cartea unui sărac cu duhul

Isus Hristos, Cuvântul
care a răsărit din tăcere.

Sfântul Ignatie al Antiohiei

O apoftegmă din *Pateric* povestește despre vizita episcopului Teofil al Alexandriei la monahii din pustie. Doritori să-l impresioneze pe înaltul oaspete "fratii care se adunaseră i-au cerut avvei Pamvo: Spune-i papei un cuvânt de zidire. Bătrânul le-a zis: Dacă nu-l zidește tăcerea mea nu-l va folosi nici cuvântul meu."¹ Este o istorioară emblematică intrucât ne arată marea importanță pe care tradiția viețuirii pustnicești o acordă *isihiei*, liniștirii și tăcerii. "Dintre toate virtuțile Dumnezeu a ales isihia,"² spune o altă apoftegmă. "Așa cum o apă măloasă nu se limpezește dacă o tulburi mereu, nu poți deveni monah fără isihie."³ precizează Sfântul Nil din Ancira. Isihia are o semnificație care depășește cu mult un simplu mutism. Ea poate fi înțeleasă în mai multe feluri, după adâncimea lăuntrică a fiecăruia.

La origine, cuvântul *hesyhast* desemna un eremit în general, un monah din singurătate, diferit de monahii

unei comunități cenobitice. Acesta este înțelesul pe care-l întâlnim la Evagrie Ponticul (346-399), Nil și Palladie la începutul secolului al V-lea, și la Părinții pustiei: Chiril din Scitopolis, Ioan Moshius, Varsanufie, în canoanele lui Justinian și mai târziu, la autori ca Sfântul Grigorie Sinaitul (1255-1346). Este sensul exterior care trimite, în termeni spațiali, la relația pe care o are un om cu semenii lui: *hesyhast* înseamnă "cel care se retrage de la lume".

Mai specific, tot la nivelul spațial și exterior, dar și cu o dimensiune lăuntrică și duhovnicească, isihia poate trimite și la starea pe care o are monahul în chilia sa, fie eremit, fie cenobit: "Isihia (liniștea) este a sta în chilie cu frica și cunoștința lui Dumnezeu, ferindu-te și de pomenirea de rău și de ougetarea mătă, spune avva Ruf unui frate. Acest fel de liniște, fiind născătoare de toate faptele bune, păzește pe călugăr de săgetile vrăjmașului cele înfocate, nelăsându-l să se rănească de ele. Așa, frate, pe această câștig-o aducădu-ți aminte, de clipa morții tale, căci nu știi în ce ceas vine furul; deci dar, trezește-te pentru sufletul tău!"⁴ Aici isihia e asociată cu un alt cuvânt important în tradiția pustiei: *nepsis*, cumpătare duhovnicească, veghe sau trezvie.

Isihast este, prin urmare, cel care împlinește cuvântul avvei Moise: "Du-te, șezi în chilie ta și chilie te va învăța pe tine toate."⁵ El ține în minte sfatul dat de avva Arsenie unui frate care-i spusese: "Mă supără gândurile zicându-mi: nu poți să postești, nici să lucrezi, deci măcar cercetează pe cei bolnavi, căci și acest lucru este dragoste. Iar bătrânul, știind semănăturile dracilor, i-a zis lui: Mergi, mănâncă, bea, dormi și nu lucra, numai de chilie nu te depărta. Căci cuviosul știa că răbdarea în chilie duce pe călugăr la rânduiala lui."⁶ Nimeni n-a formulat mai bine ca sfântul Antonie cel Mare legătura dintre isihie și chilie în celebra apoftegmă: "Precum peștii zăbovind la uscat mor, așa și călugării, zăbovind afară

din chilie sau petrecând cu mirenii se slăbănesc în lăria liniștirii lor.”⁷ Monahul care rămâne în chilie este asemenea corzii unui instrument bine acordat. Isihia îl ține într-o stare de tensiune vie, dar fără neliniște sau exces. Dacă rămâne mult afară sufletul, i se molesce și se delasă.

Chilia, cadrul exterior al isihiei, este în primul rând atelierul rugăciunii neîncetate. Principala activitate a monahului care rămâne liniștit și tăcut în chilie este amintirea neîntreruptă a lui Dumnezeu în duh de pocăință și de străpungere a inimii. Unui bătrân care dorea să înceapă o formă ostentativă de viață ascetică, avva Ammona i-a zis: ”Mai vătos șezi în chilie ta și mănâncă puțin în fiecare zi și ai totdeauna cuvântul vameșului în inima ta. Și așa poți să te mântuiești.”⁸ Cuvintele vameșului - ”Miluiește-mă, Dumnezeule, pe mine, păcătosul” (Luc. 18, 13) - sunt foarte apropiate de formula Rugăciunii lui Iisus care apare din secolul al VI-lea, mai ales la Varsanufie din Gaza (+spre 540) și în viața avvei Filimon. Ioan din Gaza a scos bine în relief legătura dintre izolarea în chilie monastică și chemarea Numelui. Referindu-se la însoțitorul său, eremitul Varsanufie, spune: ”Chilia lui, în care s-a îngropat de viu, ca într-un mormânt, pentru Numele lui Iisus, este loc de odihnă, unde nu calcă demonul, nici căpetenia lui, diavolul. Căci s-a făcut un loc sfânt, pentru că e locașul lui Dumnezeu.”⁹

Pentru isihast, chilie este o casă de rugăciune, un sanctuar, un loc de întâlnire al omului cu Dumnezeu. Cum spune o apofegmă anonimă: ”Chilia monahului este cuptorul din Babilon în care cei trei tineri l-au întâlnit pe Fiul lui Dumnezeu; este stâlpul de nor din care Dumnezeu îi vorbea lui Moise”.¹⁰ Pentru părintele Matta El-Maskine, eremit copt contemporan și egumen al mănăstirii Sfântul Macarie din pustia scită, chilie nu-i altceva decât centrul ”prezenței” lui Dumnezeu (*sechinah*). Unui

vizitator care l-a întrebat dacă are de gând să plece în pelerinaj în Țara Sfântă, i-a răspuns: ”Sfântul Ierusalim este aici, înăuntrul și împrejurul acestor grote. A mea este chiar cea în care Mântuitorul meu, Iisus Hristos, a fost înmormântat după moartea Sa și din care a înviat. Aici, în această grotă, este Ierusalimul și toate sfintele lui bogății”.

Astfel, sensul isihiei devine din ce în ce mai interiorizat. Prin spiritualitatea chiliei ea trimite nu numai la o condiție exterioară și fizică, ci și la o stare sufletească, desemnând atitudinea celui care, în inima sa, se ține în fața lui Dumnezeu. Cum spune Sfântul Teofan Zăvorâtul (1815-1894) ”lucrul cel mai important este de a sta în fața lui Dumnezeu cu mintea în inimă și de a rămâne astfel neîncetat, zi și noapte, până la sfârșitul vieții.”¹¹ Este exact ceea ce înseamnă liniștea și tăcerea chiliei pentru isihast.

Într-o perspectivă și mai interiorizată, isihia înseamnă ”revenire în sine”. Este definiția clasică propusă în toată plenitudinea de Sfântul Ioan Scărarul (+650): ”Cel ce se liniștește se sârguiește să închidă netrupescul în casa trupestă, ceea ce e un lucru preamănat”.¹² Isihastul, în sensul adevărat al termenului, nu este cel care viețuiește trupest în pustie, ci acela care călătorește launtric în propria-i inimă. Nu este cel care s-a separat fizic de alții închizându-și usa chiliei, ci acela care ”s-a reîntors înăuntrul său” închizând usa minții. ”Si-a venit în sine” spune Sfântul Evanghelist Luca (15, 17) despre fiul risipitor. Este exact ceea ce face isihastul. El răspunde cuvântului lui Hristos: ”Împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru” (Luca 17, 21). El caută mereu să-și ”păzească inima mai mult decât orice, căci din ea țâșnește viața” (Pilde 4, 23). Dacă isihastul este într-adevăr un solitar trăitor în pustie, singurătatea nu este un loc ge-

ografie, ci o stare sufletească. Adevărata pustie este în adâncul inimii.

Sfântul Vasile cel Mare (379) a descris foarte bine această "revenire în sine": "Când mintea nu se risipește în lucrurile din afară și nu se mai împrăstie în lume prin simțuri, se întoarce în sine și se înalță cu gândul la Dumnezeu." "La rândul său, Sfântul Isaac Sirul (sec. VII) cere: "Fii în pace în inima ta și cerul și pământul vor fi în pace cu tine. Străduiește-te să intri în vistieria dinăuntrul tău și vei vedea comoara cea cerească: căci una sunt și aceeași și, intrând în una, le contempli pe amândouă. Scara Împăratiei lui Dumnezeu este în tine, ascunsă în sufletul tău. Adâncește-te în tine însuți, departe de păcat, și vei găsi scara pe care vei putea să te înalți." Acest rapid parcurs al diferitelor sensuri ale isihiei ne-a arătat limpede nivelurile diferite ale înțelesului, din afară spre înăuntru, care traversează termenul. O apoftegma celebră a Părinților pustiei deosebeste trei niveluri: "Avva Arsenie, fiind încă în palatele împărătești, s-a rugat lui Dumnezeu, zicând: Doamne, îndreptează-mă, ca să știu cum mă voi mântui. Și i-a venit lui glas zicându-i: Arsenie, fugi de oameni și te vei mântui. Acesta, după ce s-a dus la viața călugărească, iarăși s-a rugat zicând același cuvânt. Și a auzit glas zicând: Arsenie, fugi, taci, liniștește-te, că acestea sunt rădăcinile nepăcătuirii!"

Să fugi de oameni, să taci, să trăiești în reculegere. Acestea sunt cele trei trepte ale isihiei. Prima e de natură spațială: este vorba de despărțirea exterioară, fizică, de oameni. A doua, și ea exterioară, "să taci", să te abții de la vorbire. Dar nici una, nici cealaltă nu sunt suficiente pentru a face dintr-un om un isihast. Căci poți trăi în singurătate fizică și să nu vorbești dar să fii lăuntric neliniștit și agitat. Pentru a ajunge la adevărata liniștire lăuntrică trebuie să treci de la a doua la a treia treaptă.

de la isihia exterioară la cea lăuntrică, de la simpla absență a cuvintelor la ceea ce numește Sfântul Ambrozie al Milanului (+397) *negotiosum silentium*, tăcerea activă și creatoare. Rezumând această importantă învățătură duhovnicească, Sfântul Ioan Scărarul scrie: "Închide trupului tău ușa chiliei și cuvântului ușa limbii, și duhului rău ușa dinăuntru." Distingerea acestor trepte ale isihiei este importantă în special pentru relația isihastului cu societatea. Un om poate fugi în pustia vizibilă și geografică, dar inima să-i rămână în lume; și invers, cineva poate continua să trăiască trupește în cetate și să fie un adevărat isihast în inima lui. Pentru creștin este importantă starea duhovnicească, nu cea spațială.

Este adevărat că pentru unii autori ai Răsăritului creștin, mai ales pentru Sfântul Isaac Sirul, isihia lăuntrică este imposibilă fără singurătatea exterioară. Dar nu este un punct de vedere unanim. În apoftegmele lor, Părinții pustiei povestesc nu o dată despre laici, cu o viață activă în mijlocul lumii, cu o trăire comparabilă cu cea a eremitelor și anahoretelor, un medic din Alexandria, de exemplu, este considerat la fel de îmbunătățit duhovnicește ca și Sfântul Antonie cel Mare. Sfântul Grigorie Sinaitul nu l-a tuns în monahism pe ucenicul său Isidor, ci l-a trimis din Muntele Athos la Tessalonic pentru a sluji ca model și călăuză unui grup de laici. N-ar fi procedat astfel dacă ar fi considerat că vocația de "isihast urban" este o contradicție de termeni. Pentru Sfântul Grigorie Palamas (1296-1359) este evident că porunca Sfântului Apostol Pavel, "Rugați-vă neîncetat" (1 Tes. 5, 17) este adresată tuturor creștinilor, fără excepție.

Aici trebuie să amintim că expresiile "viață activă" și "viață contemplativă" au, pentru părinții asceți greci ca Evagrie Ponticul sau Sfântul Maxim Mărturisitorul, un sens aparte. "Viața activă" nu este, pentru ei, viață de slujire în lume, predică, învățătură, asistență socială,

ci luptă lăuntrică pentru învingerea patimilor și dobândirea virtuților. În acest sens, se poate spune că numeroși pustnici și consacrați care trăiesc într-o izolare severă duc o "viață activă". Dar se poate spune și că există bărbați și femei, dăruiti în întregime slujirii în lume, care țin rugăciunea inimii și duc o "viață contemplativă". Sfântul Simeon Noul Teolog (+1022) credea că plenitudinea "vederii" lui Dumnezeu este cu puțință atât în "mijlocul orașelor" cât și "în munți și chilii". Pentru el, oamenii căsătoriti, în ciuda obligațiilor lumești: copii, grijile inerente și responsabilitatea menajului, se pot ridica până la culmile contemplației. Faptul că avea soacră nu l-a împiedicat pe Sfântul Apostol Petru să fie chemat de Domnul să-L urmeze pe Tabor ca să-I contemple slava și Schimbarea la Față. Vedem iarăși că nu situația exterioară este criteriul, ci realitatea lăuntrică.

Același lucru este valabil și pentru cuvânt și tăcere. Așa cum este posibil să trăiești în cetate și să fii isihast, poți prin meseria ta să vorbești mult și să fii totuși tăcut lăuntric. Cum spune avva Pimen: "Este un om care se pare că tace, dar inima lui osândește pe alții. Unul ca acesta totdeauna grăiește. Și este altul care de dimineată până seara grăiește și tăcere ține, adică fără folos nimic nu grăiește."¹⁷ Așa au fost, în secolul al XIX-lea, Sfântul Serafim de la Sarov și stareții Leonida și Ambrozie de la Optina. Obligații de slujirea lor să primească valul neîntrerupt de vizitatori - până la mai multe sute pe zi - nu și pierdeau totuși isihia lăuntrică. De fapt, datorită ei aveau puterea de a-i îndruma pe alții. Pentru că țâsneau din această tăcere interioară, cuvintele lor aveau puterea să atingă și să străpungă inimile.

Deosebirea dintre tăcerea din afară și cea lăuntrică a fost definită cu claritate de Ioan din Gaza, în *Scrisorile* sale. Într-o zi, un frate trăitor în obște, găsind că ascultarea lui de tâmplar al mănăstirii îi pricinaia multe tul-

burări și necazuri, l-a întrebat dacă n-ar fi mai bine să plece în singurătate pentru "a se nevoi în tăcerea de care au vorbit Părinții." Bătrânul i-a răspuns: "Cât despre tăcerea de care vorbesc Părinții, nu știi ce este, cum nu știu mulți. Căci tăcerea aceasta nu înseamnă a tăcea cu gura. Pentru că există un om care grăiește zeci de mii de cuvinte folositoare și i se socotește ca tăcere. Și este altul care grăiește un singur cuvânt deșert și i se socotește ca și când ar fi călcat în picioare toate învățăturile Mântuitorului. Căci El Însuși a zis: «că pentru orice cuvânt deșert, pe care-l vor rosti, oamenii vor da socoteală în ziua Judecării.» (Mat. 12,36)."¹⁸

Păzirea inimii, revenirea în sine, tăcerea lăuntrică presupun trecerea de la multiplicitate la unitate, de la diversitate la simplitate și sărăcie duhovnicească. Cum spune Evagrie Ponticul, mintea trebuie să se golească. Reluând un aforism al acestuia, Sfântul Ioan Scărarul precizează: "Isihia înseamnă izgonirea oricărui gând."¹⁹ Scopul isihiei acesta este: să realizezi treptat o liniște lăuntrică, să-ți golești mintea de orice imagine vizuală sau conceptuală, pentru a putea contempla, în toată curăția, Împărăția lui Dumnezeu. În acest sens este isihastul cel care a trecut de la *praxis* la *theoria*, de la viața activă la cea contemplativă. După ce îl opune pe isihast celui ce încă se luptă cu patimile, *pratikos*, Sfântul Grigorie Sinaitul vorbește despre "isihastii care doar se roagă lui Dumnezeu în inima lor și se păzesc de orice gând."²⁰ Deci isihastul nu este atât cel ce se abține de la întâlnirea și vorbirea cu altul, cât cel care, în rugăciunea lui, renunță la orice cuvânt, imagine sau rationament discursiv și se "ridică deasupra simțurilor într-o tăcere curată."²¹

Deși se numește "sărăcie cu duhul", aceasă tăcere curată este departe de a fi o simplă lipsă sau privațiune. Dacă isihastul caută într-adevăr să-și curățească mintea

cel mai mult posibil de orice imagine, orice concept omenească, prin această "anihilare de sine" urmărește de fapt ceva ziditor: să se umple de sentimentul și plinătatea Prezenței dumnezeiești. Cum spune Sfântul Grigorie Sinaitul: "La ce bun să te risipești în cuvinte? Rugăciunea este cea care lucrează toate în tot omul."²² *Rugăciunea este Dumnezeu*; nu este în primul rând ceea ce fac eu: ci ceea ce face Dumnezeu în mine: "nu eu, ci Hristos trăiește în mine" (Gal. 2,20). Calea isihastului este dezvoltată împiedec de cuvintele Sfântului Ioan Botezătorul cu privire la Mesia: "Acela trebuie să crească, iar eu să mă micșorez" (In. 3,30). Isihastul își încetează propria lucrare nu din trândăvie, ci pentru a intra în lucrarea lui Dumnezeu. Tăcerea lui nu este un vid negativ, o pauză între două cuvinte, un scurt repaus înainte de a relua vorbirea, ci cu totul pozitivă: o atitudine vie de atenție, de vigilență și înainte de toate, de ascultare. Isihastul este, prin excelență, cel care ascultă. Cel ce se deschide prezenței Celuilalt: "Opriti-vă și cunoașteți că Eu sunt Dumnezeu" (Ps. 45,10). După Sfântul Ioan Scărarul, "isihastul este cel ce strigă cu tărie: «Gata este inima mea, Dumnezeule!»" (Ps. 56,10; Io 7,1). "Isihast este cel care zice: «Eu dorm, dar inima mea veghează»" (Cânt. 5,2).²³ Retrăgându-se în sine, isihastul pătrunde în cămara de taină a inimii și stând în fața lui Dumnezeu ascultă cuvântul fără de cuvinte al Creatorului său. "Când te rogi - sfătuiește un scriitor ortodox finlandez - tu, tu însuți, trebuie să faci (X); lasă rugăciunea să vorbească".²⁴ Sau, mai exact, lăsați-L numai pe Dumnezeu să vorbească. "Omul ar trebui să rămână mereu tăcut și să-L lase pe Dumnezeu să vorbească".²⁵ Iată ce încearcă să împlinească isihastul: o viață trăind în prezența lui Dumnezeu. Isihia înseamnă deci trecerea de la rugăciunea mea la rugăciunea lui Dumnezeu care lucrează în mine sau, vorbind ca Sfântul Teofan Zăvorâtul, trecerea de la rugăciu-

nea "ostenitoare" și "ardentă" la cea "spontană" și "izvoarătoare". Adevărata lăcere lăuntrică sau isihie este, în sensul cel mai profund, tot una cu rugăciunea neîntreruptă a Duhului Sfânt în noi. Cum scrie Sfântul Isaac Sirul: "Căci când Duhul Se sălășluiește, zice, în careva dintre oameni, acesta nu încetează din rugăciune. Fiindcă Duhul însuși se roagă pururea. Atunci, nici când doarme acela, nici când e în stare de veghe, nu se întrerupe rugăciunea din sufletul lui. Ci fie că mănâncă, fie că bea, fie că doarme, fie că lucrează ceva, și până și în somnul adânc răsar bunele mireșme și adierile rugăciunii în inima lui, fără osteneală."²⁶

De altfel, Sfântul Isaac Sirul compară intrarea în rugăciunea spontană cu un om care, răsucind cheia în broască și pătrunzând în încăpere, toți slujitorii lui tac fiind stăpânul cu ei. "Căci mișcările limbii și ale inimii sunt chei în rugăciune, iar cele de după aceea sunt intrare în vistierii. Aici trebuie să înceteze toată gura și limba și inima, vistiernică a gândurilor, și mintea, cărmuitoare a simțurilor, și cugetarea, pasăre repede zburătoare și plină de îndrăznire, și orice meșteșug al lor. Cei ce cer să rămână aici! Pentru că e de față Stăpânul."²⁷ Isihia, ca intrare în chiar viața și lucrarea lui Dumnezeu, este o stare pe care omul nu o poate realiza decât în parte și nedesăvârșit, în timpul acestei vieți, fiind o realitate eshatologică ce nu poate fi atinsă deplin decât în împărăția ce va să vină. Cum spune tot Sfântul Isaac Sirul: "Tăcerea este taina veacului viitor."²⁸

În principiu și în linii generale, isihia înseamnă rugăciune lăuntrică și înglobează diferite moduri mai specifice de rugăciune. Practic însă, cei mai mulți autori ortodocși din ultimele veacuri înțeleg prin isihie o cale duhovnicească particulară: invocarea Numelui lui Iisus. Căleodată, chiar dacă mai puțin justificat, cuvântul isihie

este folosit, într-un sens și mai restrâns, pentru a evoca tehnicile corporale și respiratorii ce pot însoți Rugăciunea lui Iisus. Această asociere a isihiei cu Numele lui Iisus și, se pare, cu respirația, se găsește deja în mod explicit la Sfântul Ioan Scărarul: "Liniștirea (isihia) este neîntrerupta închinare lui Dumnezeu și stare în fața Lui. Pomenirea lui Iisus să se unească cu răsuflarea ta și atunci vei cunoaște folosul liniștirii."²⁹

Care este legătura dintre Rugăciunea lui Iisus și isihie? Cum poate invocarea numelui să conducă la tăcerea lăuntrică despre care am vorbit?

Rugăciunea este, cum am văzut, "alungarea oricărui gând", o întoarcere de la multiplicitate la unitate. Oricine se străduiește în mod serios să se roage lăuntric, să se țină în fața lui Dumnezeu cu atenție și reculegere, își dă imediat seama de dezintegrarea sa, de incapacitatea sa de a se concentra în momentul prezent, *kairos*. Gândurile umblă și se agită în capul său ca niște muște bâzâitoare (Sfântul Teofan Zăvorâtul) sau ca niște maimuțe ce sar din creangă în creangă (Ramakrâșna). Această neputință de concentrare, de a fi *aici și acum* cu întreaga ființă, este una dintre cele mai tragice urmări ale căderii.

Ce putem face? Tradiția ascetică a Răsăritului creștin deosebește două metode principale de luptă împotriva gândurilor: Prima, directă, constă în "contrazicerea" gândurilor (*logismo*) care ne năpădesc, înfruntându-le și încercând să le înlăturăm cu efortul propriei noastre voințe. Dar această metodă poate duce la rezultatul opus, căci, respinse cu violență, gândurile au tendința de a reveni cu o forță mai mare. Cine nu e stăpân pe sine cu siguranță e mai bine să folosească cea de a doua metodă, care este indirectă. În loc să combatem direct gândurile ce ne copleșesc și să le alungăm cu puterile voinței noastre, putem încerca să ne îndreptăm atenția în altă parte. Din negativă, strategia devine pozitivă: scopul imediat nu

mai este golirea minții de ceea ce este rău, ci umplerea ei cu ceea ce este bine. "Să nu i te împotrivești (gândului). Căci aceasta o doresc ei (vrăjmașii) și nu vor înceta (să te războiască). Ci aleargă la Dumnezeu împotriva lor, aruncând înaintea Lui neputința ta. Și El va putea nu numai să-i depărteze, ci chiar să le ia puterea de a lucra."³⁰, ne învață Sfântii Varsanufie și Ioan din Gaza.

Este evident că un simplu efort de voință nu este suficient pentru a opri fluxul de imagini și gânduri care ne inundă lăuntric. Apoi, așa cum nu ne putem opri respirația prin autosugestie, nu ne putem opri nici gândurile. "Mintea cugetătoare nu poate să rămână fără ocupație"³¹, subliniază Marcu Monahul (sec.V-VI). Atunci cum putem dobândi sărăcia cu duhul și tăcerea lăuntrică? Dacă ne este imposibil să ne eliberăm mintea de agitația ce o caracterizează, putem, în schimb, să-i simplificăm și să-i unificăm lucrarea prin repetarea unei rugăciuni scurte. Fluxul imaginilor și al gândurilor va persista desigur, dar, puțin câte puțin, vom deveni capabili să ne detașăm. Chemarea repetată ne va ajuta să "lăsăm să treacă" gândurile ce se nasc din conștientul și inconștientul nostru. Această "lăsare" pare să corespundă cu ceea ce avea în vedere Evagrie Ponticul, atunci când vorbea de rugăciune ca "părăsire a gândurilor"³²: nu un război sălbatic, nici o represiune furioasă, ci o blândă dar tenace detașare.

Aceasta este psihologia ascetică ce susține Rugăciunea lui Iisus. Chemarea numelui ne ajută să ne concentrăm întreaga persoană într-un singur punct. "Adunați-vă mintea împrăștiată pomenindu-L pe Iisus Hristos"³³ sfătuiește Sfântul Filotie Sinaitul (sec. IX sau X). În această lumină, Rugăciunea lui Iisus apare ca o aplicare a metodei indirecte de luptă cu gândurile. În loc să încercăm să alungăm închipuirile viciate și ușuratică printr-o confruntare directă, ne întoarcem mintea și-L privim pe Domnul nostru Iisus Hristos. În loc să ne încredem în

puterile noastre, ne lăsăm în grija harului ce ne vine prin Numele dumnezeiesc. Chemarea repetată a Numelui ne ajută să "lăsăm să treacă" gândurile și să ne desprindem de neîncetată vorbărie a lor (*logismoi*). Ne adunăm și ne unim mintea care rămâne lucrătoare, hrănind-o cu un singur gând într-un post duhovnicesc deodată bogat și extrem de simplu. Sfântul Teofan Zăvorâtul scria: "Pentru a opri această hoinăreală, trebuie să vă legați mintea de un singur gând sau de singurul gând la Cel Unic."¹⁴ Pentru Sfântul Diadoh al Foticeii (sec. V): "Când am astupat ieșirile cu amintirea de Dumnezeu, mintea cere neapărat o lucrare cu care să-și ocupe vrednicia. Dă-i atunci «Doamne Iisuse» ca singura ocupație ce poate răspunde pe deplin scopului ei."¹⁵ Iată cum poate Rugăciunea lui Iisus să aducă isihia în inimă. De aici decurg două consecințe importante. Mai întâi, ca să-și atingă scopul, chemarea Numelui trebuie să fie ritmată și regulată. La un isihast experimentat, dar nu și la un începător care trebuie să rămână prudent, chemarea să fie pe cât posibil continuă și fără întrerupere. Elementele exterioare ca mătănile de lână sau respirația pot fi de folos în stabilirea acestui ritm regulat. Apoi, în timpul rostirii rugăciunii, mintea trebuie să fie cât mai lipsită de imagini. Pentru aceasta este mai bine să se practice rugăciunea într-un loc liniștit și, dacă este posibil, în întuneric sau cu ochii închisi mai degrabă decât privind o icoană luminată de lumânări sau candelă. Sfântul Siluan Athonitul (1866-1938), când spunea rugăciunea, avea obiceiul să-și închidă ceasul deșteptător într-un dulap ca să nu-l audă ticăitul, apoi își trăgea vechiul lui fes călugăresc din lână groasă peste ochi și urechi.¹⁶ Gândurile și imaginile apar inevitabil în timpul rugăciunii, dar nu trebuie să le încurajăm în mod deliberat. Rugăciunea lui Iisus nu este o formă de meditație discursivă asupra vieții lui Hristos. Cei care cheamă Nu-

mele Domnului Iisus Hristos trebuie să aibă în inima lor convingerea intensă și înflăcărată că se află în prezența nemijlocită a Mântuitorului, să aibă sentimentul că se află personal în fața lor și în ei, că le ascultă chemarea și că le răspunde. Este foarte important ca această conștiință a prezenței lui Dumnezeu să rămână liberă de orice reprezentare mintală și să se rezume la o simplă convingere sau sentiment. Cum spune Sfântul Grigorie de Nyssa (+395), "Mirele se apropie, dar nu apare."¹⁷

Isihia presupune deci o izolare de lume, exterioară și/sau lăuntrică. Exterioară, prin fuga în pustie. Lăuntrică, prin "revenirea în sine" și "alungarea gândurilor". Un Părinte al pustiei, Avva Alonie, a zis: "de nu va zice omul întru inima sa că eu singur și Dumnezeu suntem în lume, nu va avea odihnă".¹⁸ Deci "singur cu Cel Singur". Dar nu este oare un pur egoism să lepezi valoarea spirituală a creației materiale, să fugi de responsabilitățile față de semenii? Când isihastul își închide ochii și urechile pentru lume ca Sfântul Siluan Athonitul, ce slujire pozitivă și practică aduce aproapelui său?

Este o problemă ce poate fi abordată din două unghiuri de vedere. Mai întâi: poate fi acuzat și isihismul de deformările "quietismului" occidental din secolul al XVIII-lea? Până acum, cu bună știință n-am tradus *isihia* prin *linistire* tocmai datorită sensului dubios al cuvântului "quietism". Are oare isihastul o poziție similară quietistului? Apoi, care este de fapt poziția isihastului față de ceea ce îl înconjoară fizic sau uman? Cu ce este de folos celorlalți?

Ce este quietismul? După *Dictionarul Bisericii Creștine*, editat la Oxford, "principiul său fundamental este condamnarea oricărui efort omenesc. Omul care urmărește desăvârșirea trebuie să ajungă la o completă pasivitate și la anihilarea voinței. Trebuie să se abandoneze cu

totul lui Dumnezeu, până la a nu se mai îngriji nici de cer, nici de iad, nici chiar de propria mântuire (...) Sufletul refuză cu bună știință nu numai orice formă de meditație discursivă, dar și orice act caracterizat ca dorință de virtute, de iubire pentru Hristos sau adorare a Persoanelor divine și se odihnește pur și simplu în prezența lui Dumnezeu, în credința pură (...) Când atinge culmea desăvârșirii, omul nu mai poate păcătui".³⁸ Dacă aceasta este într-adevăr definiția quietismului, isihasmul este tot ce-i poate fi mai străin. Isihia nu este pasivitate, ci trezvie (*nepsis*), "nu lipsa luptei, ci absența incertitudinii și a confuziei".³⁹ Chiar dacă isihastul a dobândit treapta contemplării (*theoria*), el rămâne obligat să se angajeze în fapte (*praxis*), să se străduiască să dobândească virtuțile și să lepede patimile: *Praxisul* și *theoria*, viața activă și viața contemplativă, nu trebuie să fie privite ca două stadii succesive - una încetând când începe cealaltă - ci, mai degrabă, ca două trepte ale experienței duhovnicești ce se întrepătrund și sunt simultan prezente în viața de rugăciune. Fiecare este chemat să lupte pe planul *praxis*-ului până la sfârșitul vieții. Este ceea ce ne învață Sfântul Antonie cel Mare în aforismele sale: "Aceasta este cea mai mare lucrare a omului, că greșeala sa să o pună asupra sa înaintea lui Dumnezeu și să se aștepte la ispite până la răsuflarea cea mai de pe urmă."⁴⁰ Și încă: "Cel ce rămâne în pustie și se liniștește de trei războaie este slobod: de auzire, de grăire și de vedere; și singurul război care-i rămâne este cel din inima sa."⁴¹

Este adevărat că isihastul, ca și quietistul, nu apelează la meditația discursivă în rugăciune. Dar faptul că isihia presupune o "lăsare" și o "alungare" a gândurilor și imaginilor nu înseamnă că este o atitudine de "completă pasivitate" și nici o absență a oricărui "act caracterizat ca iubire de Hristos". Lepădarea gândurilor rele și triviale în timpul Rugăciunii lui Iisus și înlocuirea lor

prin singurul gând la Numele Domnului nu are nimic pasiv. Este o manieră pozitivă de controlare a gândurilor. Chemarea Numelui, deși este în mod evident o "odihnă în prezența lui Dumnezeu, în credință pură", nu implică mai puțin o iubire activă a Mântuitorului și un dor mistuitor de împărtășire mai deplină de viața dumnezeiască. Cititorul *Filocaliei* nu poate să nu fie frapat de căldura evlaviei pe care o manifestă autorii isihasți, prin prietenia nemijlocită și personală față de "Iisus al lor", cum mărturisește mai ales Isihie din Batos (sec.VII-X ?).

Pe de altă parte, contrar quietiștilor, isihastul nu pretinde a fi fără de păcat sau de neispătit. Nepătimirea (*apatheia*) despre care vorbesc textele ascetice nu este o stare de indiferență pasivă sau insensibilă și, cu atât mai puțin, o stare în care păcatul nu mai este posibil. "Nepătimirea nu înseamnă să nu mai simți patimile, ci să nu le mai primești"⁴², scrie Sfântul Isaac Sirul. Cum spunea Sfântul Antonie cel Mare, omul trebuie "să se aștepte la ispite până la suflarea cea de pe urmă", iar ispitierea presupune întotdeauna puțină de a cădea în păcat. Avva Avraam conchide: "patimile sunt vii, căci ele sunt numai legate de către sfinți."⁴³ Când un bătrân pretinde "sunt mort pentru lume", vecinul său îi șoptește: "nu fi atât de sigur, frate, până nu vei fi părăsit acest trup. Tu poți spune: sunt mort, dar satana nu e mort".⁴⁴

Pentru autorii greci, plecând de la Evagrie Ponticul, *apatheia* este strâns legată de iubire, altfel spus, nepătimirea are un conținut pozitiv și dinamic. Fundamental, este o stare de libertate spirituală în care omul poate înainta spre Dumnezeu cu un dor nepotolit. Nu este o "simplă mortificare a patimilor trupești, ci o energie reînnoită și mai bună".⁴⁵ Cu alte cuvinte, este o stare sufletească în care iubirea înflăcărată de Dumnezeu și de aproapele nu lasă nici un loc patimilor egoiste și animalice.⁴⁶ Pentru a sublinia mai bine caracterul dinamic al

nepătimirii. Sfântul Diadoh al Foticeii nu ezită să vorbească de "focul nepătimirii"¹⁷. Toate acestea arată prăpastia care desparte isihasmul de quietism.

Cea de a doua întrebare: dacă isihasmul nu este quietism, cel puțin nu în sensul dubios și heretic, în ce măsură este negativ în viziunea sa despre lumea materială și antisocial în atitudinea față de altul? În *Pateric* aflăm istoria a trei prieteni care au devenit monahi. "Cel dintâi și-a ales să fie împăciuitor, adică să se silească să împace pe cei ce îi va vedea că sunt învrăjbiți... Cel de al doilea și-a ales să cerceteze bolnavii și să le slujească lor. Iar cel de al treilea și-a ales fără-de-grija, adică viața liniștită și a mers și s-a linisit în pustie". După un timp, primii doi se simt obosiți și descurajați. În ciuda străduinței lor stăruitoare n-au ajuns să fie la înălțimea a ceea ce li se cerea. Aproape deznădăjduiti, se hotărăsc să meargă la fratele din pustie și să-i spună necazurile lor iar el să le spună despre lucrarea sa. Pustnicul a rămas mai întâi tăcut apoi, "sculându-se, a mers la baltă și luând apă cu un vas, a turnat și a umplut un pahar și l-a adus la dânsii și le-a zis lor: căutați, fraților, și vedeți bine cum este această apă. Și era apă tulbure, pentru că atunci o luase din baltă... Și punând-o să stea puțin, s-a așezat și s-a limpezit apă precum cristalul. Iarăși le-a arătat-o zicând: căutați acum, fraților, și vedeți apa aceea care era tulbure, cum s-a limpezit. Iar ei, căutând, se minunau: că își vedeau într-însă, ca în oglindă, fețele lor. Apoi le-a zis: vedeți, fraților, și înțelegând să cunoașteți că, precum ați văzut apa această cum era întâi tulbure și întunecată, iar acum limpede și luminată, așa este și cel ce trăiește în lume cu oamenii: de tulburarea gâlcevilor lumesti este tulburat și întunecat și nu-și vede păcatele și răutățile sale. Iar dacă se deosebeste pe sine și iese din gâlceavă, atunci i se limpezeste inima, și mintea și toate simțurile lui. Astfel, își vede și își cunoaște păcatele și răutățile sale."

Așa se termină istorisirea. Nu ni se mai spune ce învățătură au tras cei doi din parabola pustnicului. Poate s-au întors în lume și și-au reluat munca, dar cu puțină isihie a pustiei în ei? Dacă au făcut acest lucru înseamnă că au înțeles din cuvântul anahoretului că slujirea socială nu este suficientă în sine. Dacă nu există un loc de pace în mijlocul furtunii, dacă omul, prins în multele lui activități, nu păstrează o cămaruță de taină în inima sa, unde să stea singur în fața lui Dumnezeu, viața își va pierde orice sens duhovnicesc și se va destrăma. Fără îndoială, cititorul secolului al XX-lea va fi inclinat să scoată din această istorioară următorul sens: fiecare om trebuie, într-o oarecare măsură, să fie pustnic în inima lui. Dar oare acesta este sensul original? Desigur, nu. Intenția autorului era, după cum se vede limpede, să facă apologia vieții pustnicești în sensul literal și geografic al cuvântului. De unde apare iarăși întrebarea referitoare la aparentul egoism și negativism al acestui gen de rugăciune contemplativă. Care este deci adevărata relație a isihastului cu societatea?

Mai întâi, trebuie să vedem că, atât în secolul al XIV-lea cât și în momentul renasterii isihasmului din secolul al XVIII-lea și în ortodoxia contemporană, principalele vetre de rugăciune isihastă au fost micile schituri, adică sihăstriile, ce adăposteau doar o mână de frați, trăind ca o mică familie monastică strâns unită și ascunsă de lume. Mulți autori isihăști preferă schitul unei mănăstiri de obște (cenobium) perfect organizate, viața într-o mare comunitate fiind adesea considerată prea tulburătoare pentru practica intensivă a rugăciunii inimii.

Deși situația exterioară a schitului apare ca ideală, foarte puțini autori au mers până la a o considera ca singură posibilă. Pentru că, iarăși, criteriul nu este unul exterior omului ci starea sa lăuntrică. Unele împrejurări pot fi mai favorabile decât altele pentru tăcerea lăuntri-

că, dar nu există nici o situație care să facă trecerea absolut imposibilă. Sfântul Grigorie Sinaitul, cum am văzut, și-a trimis ucenicul în lume, iar mulți dintre cei mai apropiați de el la Muntele Athos sau în pustia Parorei au devenit patriarhi și episcopi, îndrumători și administratori ai Bisericii. Sfântul Grigorie Palamas, care învață că rugăciunea neîntreruptă este posibilă pentru orice creștin, și-a sfârșit viața ca arhiepiscop al celui de al doilea mare oraș al Imperiului bizantin.

Sfântul Nicolae Cabasila (+1397), laic, funcționar și curtean, prieten cu mulți pustnici isihăști, declară cu tărie: "o astfel de căutare (a *legii Duhului*)... nepunând nici o piedică în ducerea la îndeplinire a muncii și îndeletnicirilor noastre; comandantul poate comanda mai departe, plugarul își poate ara pământul, iar muncitorul să-și vadă în pace de lucrările sale. Toate acestea din pricină că nu ni se cere să trăim singuri la marginea lumii, nici să ne hrănim cu mâncări neobișnuite, nici să ne schimbăm îmbrăcămintea ori să ne primejduim vreunul din noi sănătatea, sau să facem vreo bravură ce întrece puterile noastre, ci doar, rămânând acasă, așa cum suntem și, nepierzând nimic din avutul nostru, să petrecem cugetând într-una la Legea Domnului".⁴⁹ În același sens, Sfântul Simeon Noul Teolog subliniază că "viața cea mai înaltă" este starea la care Dumnezeu îl cheamă pe fiecare personal: "Mulți au fericit viața pustnicească, alții pe cea de obște sau în chinovie. Alții să stea în fruntea popoului, să îndemne, să învețe și să ridice biserici, hrănindu-se din acestea în chip felurit trupest și sufletește. Eu nu aș socoti pe nici una din acestea mai bună decât pe alta. Nici n-aș spune că una e vrednică de laudă, iar alta de ocară. Ci în toată privința și în toate lucrurile și faptele, cu totul fericită este viața cea pentru Dumnezeu și după Dumnezeu."⁵⁰

Isihasmul este deci o cale deschisă tuturor: singurul lucru necesar este tăcerea lăuntrică, nu cea exterioară. Și, deși această tăcere lăuntrică presupune "alungarea" oricărei imagini în rugăciune, efectul final al acestei negații este afirmarea cu o nouă vitalitate a valorii oricărui lucru și a oricărei persoane în Dumnezeu. Calea negativă este deodată o cale supra-afirmativă. Dovadă, *Spovedania unui pelerin rus*. Țăranul anonim care este eroul acestei povestiri descoperă că repetarea neîncetată a Rugăciunii lui Iisus îi transformă relația cu creația materială, făcând toate lucrurile transparente, transformându-le într-o sfântă taină a Prezenței lui Dumnezeu. "Când mă rugam din adâncul inimii, totul în jurul meu îmi părea minunat: copacii, iarba, păsările, pământul, aerul, lumina, toate păreau a-mi spune că există pentru om, că sunt mărturia iubirii lui Dumnezeu pentru om, că totul se roagă și totul cântă mărire lui Dumnezeu. Așa am ajuns să înțeleg ceea ce *Filocalia* numește cunoașterea graiului făpturilor: (...) Simțeam o dragoste mistuitoare pentru Iisus și pentru întreaga creație."⁵¹ Și relațiile cu semenii i-au fost transformate prin chemarea Numelui: "Mi-am reluat iarăși peregrinările. Dar acum nu mai eram singur ca înainte, plin de teamă. Chemarea Numelui lui Iisus îmi făcea drumul o bucurie. Toată lumea era bună cu mine de parcă toți mă iubeau. (...) Când îmi făcea câte ceva rău, n-aveam decât să mă gândesc la cât de dulce este Rugăciunea lui Iisus și imediat dispăreau supărarea și mânia și le uitam cu totul."⁵²

O altă dovadă că isihia este afirmativă în relația cu lumea este și locul central pe care-l acordă isihăștii Schimbării la Față. Nimic mai frapant în această privință ca descrierea făcută de Mitropolitul Antonie Bloom icoanelor lui Andrei Rubliov pe care le contemplant la Moscova. "Icoana lui Andrei Rubliov ni-L înfățișează pe Hristos în strălucirea orbitoare a veșmântului alb, care ilumi-

nează tot ceea ce îl inconjoară. Lumina radiază peste ucenici, peste munți și pietre și peste fiecare firisor de iarbă. În această lumină, care este Slava lui Dumnezeu, Lumina recreată nedespărțită de Dumnezeu, orice lucru dobândește o intensitate de a fi pe care nu putea s-o aibă altfel, atingând o plenitudine de realitate pe care numai în Dumnezeu poate s-o dobândească. În cealaltă icoană, cea a lui Teofan Grecul, veșmintele lui Hristos sunt argintii cu umbre albastre. Ansamblul dă o impresie de intensitate mai mică. Dar treptat, descoperim că razele de lumină ce emană din Prezența dumnezeiască dau lucrurilor transparență, un relief. De parcă le-ar face să înflorească și le-ar pătrunde pentru a le atinge o parte de taină care face ca, din chiar inima lor, ea și din inima întregii creații, să se reflecte și să se întoarcă, strălucind aceeași lumină; de parcă dumnezeiasca Lumină, dând viață capacităților și potențelor tuturor lucrurilor, le dă, prin aceasta, libertatea să tindă spre Ea. Este clipa în care se săvârșește eshatologia și, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel, Dumnezeu este totul în toate.⁵³ Iată dublul efect al slavei Schimbării la Față: permite fiecărui lucru și fiecărei persoane să se arate în toată particularitatea sa, în esența sa unică și nereductibilă, și, în același timp, face orice lucru și fiecare persoană transparente, capabile să reveleze dumnezeiasca Prezență dincolo și înăuntrul lor. Cum spune Georges Herbert în *Elixirul*, "Cine privește un geam își poate opri privirea pe el sau, dacă vrea, poate privi cerul prin el." Același dublu efect îl produce isihia. Rugăciunea în tăcerea lăuntrică nu neagă, ci pune lumea în valoare. Ea permite isihastului să privească dincolo de lume spre Hristos cel nevăzut; ea îi permite în același timp reîntoarcerea în lume pentru a o vedea cu un ochi nou. A călători, s-a spus adesea, înseamnă să te întorci de unde ai plecat și să-ți descoperi casa de parcă ai vedea-o pentru

prima dată. La fel este și în pelerinajul rugăciunii. Isihastul poate, mult mai mult decât omul pătimas sau materialist, să aprecieze valoarea fiecărui lucru, pentru că vede totul în Dumnezeu și pe Dumnezeu în toate. Nu întâmplător, în controversa despre energiile necreate dintre Varlaam și Sfântul Grigorie Palamas (sec.XVIII), partizanii isihasmului erau plini de grijă să apere potențialitățile spirituale ale creației materiale și, în special, ale trupului fizic al omului. Acesta este, pe scurt, răspunsul către cei ce văd în isihasm o atitudine negativă și dualistă cu privire la lume. Isihastul neagă pentru a afirma mai bine; se retrage ca să revină mai prezent.

Într-o frază care rezumă foarte bine relația dintre isihast și societate, dintre rugăciunea lăuntrică și lucrarea din afară, Evagrie Ponticul scrie: "Monahul e cel care, despărțindu-se de toți, e în unire cu toți."⁵⁴ Isihastul împlinește un act de despărțire. Retrăgându-se exterior în singurătate, lăuntric alungă orice gând. Și totuși, efectul acestei despărțiri îl unește mai strâns cu oamenii, îl face profund mai sensibil la nevoile celorlalți, cu o conștiință mai vie a posibilităților lor. E un lucru ce apare izbitor la marii stareți. Ființe ca Sfântul Antonie cel Mare și Sfântul Serafim de la Sarov au trăit decenii întregi într-o tăcere și izolare fizică totală care, în mod paradoxal, le-a permis să dobândească o clarviziune și o compasiune excepționale. Tocmai pentru că au învățat să fie singuri au putut, instinctiv, să se identifice cu altul, să discearnă nemijlocit particularitățile profunde ale fiecărui om. Și dacă, uneori, unora dintre cei ce-i căutau le adresau doar două sau trei cuvinte, acestea erau singurul lucru de care aceștia aveau nevoie în acel moment critic din existența lor.

Sfântul Isaac Sirul spune că e mai bine să dobândești curăția inimii decât să convertești neamuri întregi. Nu pentru că apostolatul ar fi de disprețuit, ci vrea doar

să spună că atâta timp cât un om nu atinge un anumit grad de tăcere lăuntrică, este puțin probabil că va reuși să convertească pe cineva. Este ceea ce exprimă, într-o manieră mai puțin paradoxală, ucenicul Sfântului Antonie cel Mare, avvă Ammona: "Fiindcă se nevoiau mai întâi mult cu liniștirea, aveau puterea lui Dumnezeu sălășluindu-se în ei. Atunci, Dumnezeu îi trimitea printre oameni."⁵⁴ Și chiar dacă numeroși pustnici nu s-au întors niciodată în lume ca apostoli sau stareți, ci au continuat, total necunoscuți de alții, să se nevoiască în tăcerea lăuntrică toată viața, nu înseamnă că asceza lor ascunsă este fără de folos sau că și-au risipit viața. Ei își slujesc semenii cu rugăciunea. Nu cu ceea ce fac, ci prin ceea ce sunt. Nu în mod văzut, ci în mod existențial. Ei pot spune ca Macarie din Alexandria (sec.IV): "Eu păzesc zidurile pentru Hristos!"⁵⁵

NOTE

O CĂLĂUZĂ PENTRU VREMEA NOASTRĂ

1. Dans la Lumière du Christ, 1980, p. 426.
2. Cf. Jésus, simples regards sur le Sauveur. Chevetogne. 1962, p.199 și La Prière de Jésus, Chevetogne, 1963, p.119.
3. Eustratios Argenti. A Study of the Greek Church under Turkish Rule, Oxford (Clarendon Press) 1964, p.196.
4. Cf. introducerii pe care Kallistos Ware a consacrat-o lui Marcu Monahul. Traités spirituels et théologiques, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale Nr. 41), 1985, pp. IX-LI.
5. La articolul Crezului oficial al Bisericii, așa cum a fost definit la Constantinopol în 381, care mărturisește că "Duhul Sfânt purcede de la Tatăl", latinii adaugă precizarea "și de la Fiul" (*filioque*). Pentru bizantini, această adăugare, hotărâtă unilateral a rupt comuniunea eclezială. De altminteri, reducând dimensiunea *personală* a Sfântului Duh și făcând din Fiul un principiu originar, ea atentează la plinătatea adevărului revelat în Sfânta Treime.
6. Cf. Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient, Cerf (Foi vivante), 1990, p. 248.
7. Contacts, "La vie monastique, Sacrement d'amour", Nr. 114, II/81, pp.136-150.

8. Desclée de Brouwer, 1982, p.221.
9. Cf. *Philocalie des Pères neptiques*, Abbaye de Bellefontaine, 11 vol., 1979-1991. Sub formă de extrase, *Petite Philocalie de la prière du coeur*, Seuil (Points-Sagesses), 1979, p. 248 și *Nouvelle petite Philocalie*, Labor et Fides, 1992, p.195.
10. Sobornost, "The Spirituality of the Philokalia", 13:1, 1991, pp. 6-24.
11. În *Introducerea egumenului Hariton. L'Art de la Prière*, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale Nr.18), 1966, pp. 5-44.
12. Op. cit. nota 10.
13. Ed. Baconnière/Seuil (Points-Sagesses), 1978, p.184.
14. Sobornost, "The Fool in Christ as Prophet and Apostle", 6:2, 1984, pp.6-28.
15. "La Puissance du Nom", în Elisabeth Behr-Siegel, *Le Lieu du Coeur*, Cerf, 1989, pp. 123-154.

DESPRE MOARTE SI INVIERE

1. Sobornost, On Death, 1:2, 1979, p. 8.
2. *Oeuvres spirituelles*, "34-e discours", Desclée de Brouwer, 1981, p. 215 (text modificat pe baza traducerii engleze direct din limba siriacă făcută la Mănăstirea Schimbarea la Fată, Boston, Massachusetts, 1984, p. 315).
3. *Pentecostaire*, t.1, Colegiul grec din Roma, 1978, pp. 21-22.
4. *Grand Euchologe et Arkhiératikon*, Diaconie apostolique, 1992, p. 212.
5. *Creative Suffering*, Londres, 1940, p. 44.
6. S. Tyszkiewicz et Dom Th. Belpaire, *Ecrits d'ascètes russes*, Les Editions du Soleil Levant, 1957, p.104.

7. *Ecrits spirituels*, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale Nr.29), 1979, p. 42.

8. *Pentecostaire*, t.2, Collège grec de Rome, 1978, pp. 249-50.

9. "La Harpe de l'Esprit", în Sebastian Brock, *L'Oeil de Lumière*, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale Nr. 50) pp. 222-223.

TAINA PERSOANEI

1. *Les Moines d'Orient*, "La première Vie grecque de saint Pachôme", IV/2, Cerf, 1965, p.184.
2. *L'Echelle sainte*, 28,7, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale Nr. 24), p.291.
3. *Démonstration de la prédication apostolique*, 12, Cerf (Sources chrétiennes Nr. 62).
4. Albin Michel/Cerf (Spiritualités chrétiennes), 1993, p. 169.
5. Introduction à Grégoire de Nysse, *La Colombe et la Ténèbre*, Cerf, 1992, p. XII.
6. *Contre les hérésies*, IV, 20, 7, Cerf, 1985, p. 474.

CALEA POCĂINTEI

1. Jean-Claude Guy, *Paroles des anciens: Apophtegmes des Pères du Désert*, Seuil (Points-Sagesses), 1976, p.110.
2. *Abba, dis-moi une parole*, apoft. 375, Solesmes, 1984, pp. 164-165.
3. «De ceux qui pensent être justifiés», cap. 71 și «De la pénitence», I (964 B), VI (973 C), XI (980 D), în *Traité spirituels et théologiques*, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale Nr. 41), 1985, pp. 48, 72, 78 și 83.

ROLUL PĂRINTELUI DUHOVNICESC

4. *Recueil ascétique*, 16, 130, Abbaye de Bellefontaine, (Spiritualité orientale Nr. 7), 1985, p.141.
5. *Oeuvres spirituelles*, "50-e discours", Desclée de Brouwer, 1981, p. 276 (text modificat pe baza traducerii engleze făcute direct din siriacă la Mănăstirea Schimbarea la Față, Boston, Massachusetts, 1984, p.340).
6. *I Metanoia*, Atena, 1958.
7. "Préceptes", IV,2,2, în *Les Pères apostoliques*, Cerf (Foi vivante), 1990, p. 395.
8. *L'Echelle sainte*, IV,1, Abbaye de Bellefontaine, (Spiritualité orientale Nr. 24), 1987, p.94.
9. *Monument to Saint Augustine*, Ed. T.F. Burns, London, 1930, p. 108.
10. *Abba, dis-moi une parole*, apoft. 301, Solesmes, 1984, p.119.
11. *Triode de Carême*, t.1, Collège grec de Rome, 1978, p.99.
12. *Op. cit.*, VII,1, p.113.
- * Ca și în cel al Bisericii ortodoxe române. (n.red.).
13. «Office de la Confession», *Grand Euchologe et Arkhiératikon*, Diaconie apostolique, 1992, p.48.
14. Nadejda Gorodetsky, *Saint Tikhon of Zadonsk*, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1976, pp.157-58.
15. *Le Chemin des ascètes*, Abbaye de Bellefontaine, (Spiritualité orientale Nr. 12), 1973, p.68.
16. «Sur le repentir», VII,3, PG 49:327.
17. *Op. cit.* VII,8, p.114.
18. *Ibid.* VII, 44, p.119.

1. *Apophtegmes des Pères du Désert*, Colectie alfabetică, PG 65.
2. *Abba, dis-moi une parole*, apoft. 134, Solesmes, 1984, p.20.
3. *Ecrits spirituels*, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale Nr. 29), 1979.
4. Irina Goraïnoff, *Seraphim de Sarov*, Desclée de Brouwer, 1979, pp. 47 și 196.
5. *Abba, dis-moi une parole*, apoft. 173, Solesmes, 1984, p.79.
6. *Ibid.*, apoft. 361, p.150.
7. Irina Goraïnoff, *Op. cit.*, Desclée de Brouwer, p. 118.
8. Jean-Claude Guy, *Paroles des anciens*, Seuil (Points-Sagesses), 1976, p. 122.
9. «Lettres» 187, 113, 39, 353 și 239, Solesmes, 1972, pp.152, 102, 38, 253 și 189-190.
10. Jean-Claude Guy, *Op.cit.* p.18.
11. *Ibid.*, p. 83.
12. *Oeuvres spirituelles*, «81-e discours», Desclée de Brouwer, 1981, p. 395 (Text modificat pe baza traducerii engleze făcut direct din siriacă la Mănăstirea Schimbarea la Față, Boston, Massachusetts, 1984, pp. 344-45).
13. Irina Goraïnoff, *Op.cit.*, Desclée de Brouwer, 1979, pp.155-185.
14. *Le Livre de Poche*, T.1, p. 406.
15. André Scrima, «La Tradition du Père spirituel dans l'Eglise d'Orient», în *Hermès, Le maître Spirituel selon les Traditions d'Occident et d'Orient*, Nr.4, 1983, pp.173-189.

16. *Abba, dis-moi une parole*, apoft. 199, Solesmes, 1984, pp. 84-85.

17. Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance*, «Lettres» 23, 51, și 35, Solesmes, 1971, pp. 29, 47 și 36.

18. Saint Nil Sorsky, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale Nr. 32), 1980, p. 40.

ISIHIA ȘI TĂCEREA ÎN RUGĂCIUNE

1. *Abba, dis-moi une parole*, apoft. 189, Solesmes, 1984, p. 82.

2. *Les Apophtegmes des Pères du Désert*, Begrolles (Textes de spiritualité orientale Nr. 1), 1966, p. 413.

3. *Institutio ad monachos*, PG 79, 1236 B.

4. *Apoph. Patrum*, «Rufus I», PG 65, 389 BC.

5. *Abba, dis-moi une parole*, apoft. 27, Solesmes, 1984, p. 22.

6. *Ibid.*, apoft. 21, p. 20.

7. *Ibid.*, apoft. 24, p. 21.

8. *Ibid.*, apoft. 23, p. 21.

9. Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance*, «Lettre» 142, Solesmes, 1972, p. 127.

10. *Les Apophtegmes des Pères du Désert*, Begrolles (Textes de spiritualité orientale Nr. 1), 1966, p. 350.

11. În Higoumène Chariton de Valamo, *L'Art de la Prière*, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale Nr. 18), 1976, p. 81.

12. *L'Echelle sainte*, 27, 7, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale Nr. 24), 1987, p. 274.

13. *Ep. 2*, PG 32, 228 A.

14. *Oeuvres spirituelles*, «30-e discours», Desclée de Brouwer, 1981, p. 189 (Text modificat pe baza traducerii engleze făcute direct din siriacă la Mănăstirea Schimbarea la Față, Boston, Massachusetts, 1984, p. 11).

15. *Abba, dis-moi une parole*, apoft. 1 și 2, Solesmes, 1984, p. 13.

16. *Op. cit.*, 27, 19, pp. 275-276.

17. *Abba, dis-moi une parole*, apoft. 175, Solesmes, 1984, p. 79.

18. *Op. cit.*, «Lettre» 554, p. 363.

19. *Op. cit.*, 27, 52, p. 283.

20. În *Petite Philocalie de la prière du coeur*, Seuil (Points-Sagesses), p. 193.

21. *Le Livre du Pauvre en esprit*, II, 3, 2, Ed. C. F. Kelley, Londra, 1954, p. 151.

22. *Capita* 113, PG 150, 1280 A.

23. *Op. cit.*, 27, 18, p. 275.

24. Tito Colliander, *Le Chemin des ascètes*, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale Nr. 12), 1973, p. 73.

25. *Le Livre du Pauvre en esprit*, II, 3, 2, Ed. C. F. Kelley, Londres, 1954, p. 151.

26. *Op. cit.*, «85-e discours», pp. 438-39. (traducere engleză, p. 182).

26. *Ibid.*, «31-e discours», p. 196 (traducere engleză, p. 116).

27. *Ibid.*, «3-e lettre», p. 461.

29. *Op. cit.*, 27, 61-62, p. 284.

30. *Op. cit.*, «Lettre» 166, p. 142.

31. «De la pénitence», XI.30, in *Traité spirituels et théologiques*, Abbaye de Bellefontaine. (Spiritualité orientale Nr.41), 1985, p. 83.
32. «Sur la prière», afor. 70, in *De la prière à la perfection*, Migne (Les Pères dans la foi), 1992, p. 87.
33. In *Petite Philocalie de la prière du coeur*, Seuil (Points-Sagesses), p. 115.
34. *Op.cit.*, p.130.
35. «Cent chapitres sur la perfection spirituelle», 59, in *Petite Philocalie de la prière du coeur*, Seuil (Points-Sagesses), p. 62.
36. *La Colombe et la Ténèbre*, Cerf (Foi vivante), 1992, p. 147.
37. *Abba, dis-moi une parole*, apoft. 121, Solesmes, 1984, p. 55.
38. Ed. F. L. Cross, Londra, 1963, p.1133.
39. Métropolitaine Antoine de Souroge (André Bloom), «Contemplation et ascèse: contibution orthodoxe», in *Etudes Carmélitaines*, Nr.28, Brugges, 1949, p. 54.
40. *Abba, dis-moi une parole*, apoft. 207, Solesmes, 1984, p. 88.
41. In Jean-Claude Guy, *Paroles des Anciens, Apophtegmes des Pères du désert*, Seuil (Points-Sagesses), 1976, p.16.
42. *Op.Cit.*, "81-e discours", p. 399.
43. *Abba, dis-moi une parole*, apoft. 159, Solesmes, 1984, p. 71.
44. *Apoph. Patrum*, série anonyme, Revue de L'Orient chrétien, XIV. 1909, pp.369-70.
45. Basile Krivochéine, «The Ascetical and Theological Teaching of Gregory Palamas», *The Eastern Church Quarterly*, Londres, 1954, p.5.

46. Archimandrite Lazarus Moore, in St. John Climacus, *The Ladder of divine Ascent*, Londres, 1959, p.51, nota 3.
47. *La perfection spirituelle en cent chapitres*, Migne (Les Pères dans la foi), 1990, p. 23.
48. *Apoph. Patrum*, série anonyme, Revue de L'Orient chrétien, XIII. 1908, p. 47.
49. *Lă vie en Christ*, t.2, VI.44, Cerf (Sources chrétiennes Nr. 361), pp. 79-81.
50. *Catéchèses*, 3.65, in Archevêque Basile Krivochéine, *Dans la Lumière du Christ*, Chevetogne, 1980, p.156.
51. *Les Récits d'un pèlerin russe*, Baconnière/Seuil (Points-Sagesses), 1984, pp. 56-57 și 69.
52. *Ibid.*, pp. 38 și 40.
53. «Body and matter in spiritual life», in *Sacrament and Image: Essays in the Christian Understanding of man*, A. Allchin, The Fellowship of St Alban and St Sergius, Londra, 1967, pp. 40-41.
54. «Sur la prière», 124, in *De la prière à la perfection*, Migne (Les Pères dans la foi), 1992, p.99.
55. F. Nau, *Patrologia Orientalis* XI. 1915, p. 433.
56. Palladius, *Les Moines du désert, Histoire lausiaque*, Desclée de Brouwer (Les Pères dans la foi), 1981, p.73.

CUPRINS

INTRODUCERE: O CĂLĂUZĂ PENTRU VREMEA NOASTRĂ	5
DESPRE MOARTE ȘI ÎNVIERE	19
TAINA PERSOANEI	35
CALEA POCĂINȚEI	46
ROLUL PĂRINTELUI DUHOVNICESC	61
ISIHIA ȘI TĂCEREA ÎN RUGĂCIUNE	78
NOTE	101

